















Der werdende Mensch  
Aufsätze über Leben  
und Schrifttum  
von  
Gustav Landauer

1. — 5. Tausend

---

Gustav Kiepenheuer Verlag  
Potsdam 1921

IM LETZTWILLIGEN AUFTRAG  
DES VERFASSERS HERAUSGE=  
GEBEN VON MARTIN BUBER.

COPYRIGHT BY GUSTAV KIEPENHEUER VERLAG 1921

Die Welt will werden: wenn wir unsern Geist und damit unsre Existenz anders auffassen, sind wir noch nicht die Tiere, als die wir offenbar angelegt sind. Sie wird wohl auch in dem, was wir Palme oder Kristall oder Tiger oder Mikrobe nennen, aber sie will Mensch werden, sie will alles werden.

Aus hinterlassenen Aufzeichnungen für eine erweiterte Neuauflage von »Skepsis und Mystik«.



# Vorwort

In diesem Bande sind die wichtigsten Aufsätze Landauers über Gegenstände des Lebens und des Schrifttums vereinigt, unter Ausschluß somit der Darlegungen über den Aufbau des Sozialismus und der Äußerungen zu politischen Fragen, die zwei weiteren Bänden zugeteilt worden sind. Nicht aufgenommen wurden Besprechungen einzelner Bücher — mit wenigen Ausnahmen von besonderer Bedeutung für Landauers Anschauungen und ihre Entwicklung (es sind ältere Aufsätze darunter, deren Gegenstand Landauer später anders gegenüberstand, die aber für seine Art und sein Werden zu charakteristisch sind, als daß sie hätten wegbleiben dürfen) —, sowie die zahlreichen Theaterkritiken.

Etwa ein Drittel der Aufsätze ist Landauers Zeitschrift »Der Sozialist« entnommen worden, der Rest 15 andern periodischen Publikationen (Zeitschriften, Zeitungen und Sammelbüchern), sowie hinterlassenen Handschriften.





# Vorbemerkungen zu einzelnen Aufsätzen

*Musik der Welt.* Kapitel der von Landauer geplanten erweiterten Neuausgabe des Buches »Skepsis und Mystik, Versuche im Anschluß an Mauthners Sprachkritik« (Berlin 1903).

*Gott als Band.* Die erste Anekdote erschien unter ihrem Sondertitel 1908 in der Neuen Rundschau, die zweite war zusammen mit einem Neuabdruck der ersten dem von Karl Josef Friedrich herausgegebenen »Buch der Gottesfreunde« zuge-dacht, ist jedoch unveröffentlicht geblieben.

*Gott und der Sozialismus.* Entgegnung auf Johannes Nohls Aufsatz »Fichtes Reden an die deutsche Nation und Landauers Aufruf zum Sozialismus« (Der Sozialist vom 1. Juni 1911).

*Von der Ehe.* Entgegnung auf Erich Mühlams Aufsatz »Frauenrecht« (Der Sozialist vom 15. September 1910), der sich gegen Landauers Aufsatz »Tarnowska« (in diesem Buch auf S. 50 wiederabgedruckt) wendete.

*Sind das Ketzergedanken?* Der Titel erklärt sich daraus, daß der Aufsatz in einem von einer Gruppe junger Zionisten herausgegebenen Sammelbuche »Vom Judentum« (1913) erschien.

*Zum Beilisprozeß.* Aus dem »Kiew« überschriebenen Sonderheft des »Sozialist« vom 5. November 1913. In den das Heft eröffnenden Geleitsätzen schreibt Landauer: »Sozialismus ist Arbeit an der Menschheit, die, innen und außen, Wirklichkeit werden soll, und solange Völker, die sie selbst bleiben und doch die Menschheit bilden, andere Völker dulden und sich mit ihnen zum Bunde vereinen sollen, gegen ein einziges Volk Unrecht begehen oder begehen lassen, so lange ist der Weg zur Menschheit versperrt.«

*Lew Nikolajewitsch Tolstoi.* Aus dem Tolstoi gewidmeten Weihnachtsheft 1910 des »Sozialist«.

*Peter Kropotkin.* Am Schluß des III. Abschnittes war im

»Sozialist« ein vierter als letzter angekündigt, der aber nicht erschien und anscheinend auch nicht geschrieben worden ist.

*Martin Buber.* Aus dem Buber-Sonderheft der Neuen Blätter.

*Strindbergs Historische Miniaturen, Strindbergs Traums-  
spiel und Strindbergs Gespensterfonate* sind die fertiggestellten  
Teile eines von Landauer geplanten Buches über Strindberg,  
das aus Anfang 1917 in Berlin gehaltenen Vorträgen entstand.  
Das Nachwort des Aufsatzes über die Historischen Miniaturen  
war nicht für das Buch, sondern nur für den Vorabdruck in  
der Monatschrift »Der Jude« bestimmt. Der einleitende Teil  
des Aufsatzes über die Gespensterfonate erschien im »Forum«,  
der Rest lag in einer — von Landauer offenbar noch nicht für  
den Druck durchgesehenen — handschriftlichen Fassung vor.

*Fragment über Georg Kaiser.* Landauer hatte eine Schrift  
über Kaiser im Sinn, die ebenso wie das Strindberg-Buch im  
Verlage Kiepenheuer erscheinen sollte. Das Fragment hat er  
in den »Masken« veröffentlicht.

*Ansprache an die Dichter.* Aus dem ersten Band des  
Sammelbuches »Die Erhebung«, herausgegeben von Alfred  
Wolfenstein.

# Musik der Welt

(1905)

Ich bin die Musik der Welt . . .

Alfred Mombert.

Wollen wir ein Bild haben für das Leben, das die Welt im Menschen findet, also für all sein Dasein, sein Wahrnehmen der äußern Dinge und sein Mitwirken und Gegenhandeln, sein Fühlen, sein Sinnieren und Träumen, sein Wüten und Lieben, sein Denken und Festsetzen: all das, wie es als Inneres da ist, so wäre etwa folgendes zu sagen. All unser Dasein setzt sich aus Momentpunkten zusammen, nicht Raumpunkten oder Atomen, sondern Gefühls punkten, deren einer sofort dem andern Platz macht, und so immer und immer weiter. Es ist aber nicht so, daß jeder Punkt sofort verschwindet und dann einer kommt, der wieder gleich geht, und so fort: das ist keine Vorstellung, die sich ausdenken läßt, es wäre ja gar nichts, wenn es so wäre. Jeder Gefühls punkt hat vielmehr sein natürliches Weiterklingen und Abebben und ist erst dadurch wirklich, daß er diese leise, verfliegende Dauer hat, die man Erinnerung oder Selbstbewußtsein (*conscientia sui*) nennen könnte, wenn diese Worte nicht meist ganz anders gemeint würden. Man vergegenwärtige sich nur, wie man still für sich eine geistige Sache oder ein Erlebnis bedenkt, es ist, wie wenn der Wind in Stößen gegen das Gesicht weht, das man der Luft entgegenhält: da ist eine allgemeine Luft, in der man dasteht, das ist das Ganze des früheren Lebens, das wie eine verhauchte, unendlich dünne und doch wie stehende Einheit und Atmosphäre ist, und da sind Bewegungen und Erschütterungen des Augenblicks, die noch da sind, wenn schon der neue Stoß herankommt, und wenn der dritte kommt, ist der zweite noch ganz sicher da und der erste schon im Verduften,

und wenn der vierte kommt, ist der dritte noch gewiß und der zweite im Verschwinden und der erste nur noch ein ganz fernes, unfäglich zart verfliegendes Wölkchen, und da ist nun schon der fünfte, der vierte ist auch noch lebendig, der dritte will zergehen, der zweite ist ein Hauch und der erste ist dahingegangen ins Allgemeine des Lebens, an das die Stöße heranwehen. Denken wir uns diese Stöße nun durch Orgelpfeifen hindurchgehend, hören wir die Töne, die so entstehen und abklingen, die noch da sind, wenn der zweite laut herbeieilt, und so ein Konzert bilden, wo ein ewiges rasches Kommen des Neuen und langsames Gehen des Alten ist. Aber das Konzert ist noch viel, viel mannigfaltiger: denn jeder Ton, der den alten die Kraft nimmt und sie ins Dunkle hinunterschiebt, haucht zugleich noch viel älteren, die längst begraben und verschüttet schienen, neues, wenn auch nur geisterhaftes und erborgtes Leben ein: alle die Gefühlsunkte sind ewig lebendig und ewig wiederkommend, und ewig läuten sie wie ferne Glocken, die vergessen worden sind und nun gefügig und gefühlig im Winde hängen, in unser neues Leben hinein. Der Wind weht von Zorn, und die Glocken der Liebe und der Wonne, der Inbrunst und der Verfunkenheit läuten doch silbrig zitternd durch das Getöse hindurch, und zugleich erwachen alle alten Wüte und zerren an ihren Strängen, und der Wind weht von Sehnsucht, und die Verlassenheit kommt aus der ersten Kinderzeit und läutet, und alle Herzen, die je in der eigenen Brust gehangen waren, kommen ins Schwingen und läuten, und alle Gedanken der Besonnenheit wachen auf und rufen dazwischen. Was ist das für eine ungeheure, unendliche, weltenweite Symphonie! Und doch eine, die nur ganz selten fortissimo wird, man muß schon ein krankhaft oder genialisch gesteigertes Erleben haben, damit alles Leben in einem aus den Gräbern und Abgründen her wild durcheinander schreit, in den gewohnten Gleisen aber ist unser deutliches Erleben eine ziemliche Ruhe, wenn wir schon nie wissen, ob nicht der nächste

Moment das Tiefste, Begrabenste und Ungeahnteste herauf-  
bringt.

Nun aber habe ich bisher so gesprochen, als ob der Mensch nichts wäre, als ein einfaches, nachdenkliches und nachfühlendes Wesen, in dem es von Ideenassoziationen und Erinnerungen spukt. Aber wenn ich schon eine Welt bin, die aus Welten und Welten und Aberwelten besteht und wo jede Innenwelt immer neue Welten heraufruft, die an mir verklingen wollen: da sind ja noch Welten von Welten draußen, die sich durch meine Organe und durch meine Sinne mit mir verbinden, verschwiftern, vermählen, mich neu machen, sich neu machen, mich wandeln, sich wandeln, neue Welten holen und schaffen, alte herbeirufen wollen. Und so groß und im Fernsten immer ferner gehend das unendlich Große ist, so groß und im Feinsten immer feiner werdend ist das, was die Menschenkinder das unendlich Kleine nennen. Auch die Gefühlspunkte, die meinem inneren Gefühl ein Letztes und Äußerstes vorstellen, sind nicht eine gegebene Größe, die sich mit anderen solchen Größen zum Ich verbindet, sie sind in sich und für sich wieder eine ganze Welt, die aus Ewigkeiten zusammengesetzt ist. Wir müssen es fassen, daß die Teilbarkeit des Ichs ins Unendliche geht, daß wir nur bei den Körpern von Atomen und bei der inneren Welt von Gefühlspunkten reden, weil die Aufmerksamkeit erlahmt und die Beobachtung nicht mehr mitkann, und weil wir für unser Reden und unser Wiederholen des Einmaligen, anders ausgedrückt: für unsere Erkenntnis der Welt überhaupt Bewegung und Richtung und Kreuzung durch Raum und Dinge und Punkte erletzen müssen. Da wir nun hier von der Welt als Geist nicht in den einfachen und kindlich falschen Ausdrücken sprechen wollen — alles Einfache ist falsch und das Wort: simplex sigillum veri ist freilich überwältigend einfach —, daß wir so blasse und unbestimmte Wendungen wie Fortbewegung, Weitergehen, Fließen und dergleichen noch ferner gebrauchen, da wir nach

Möglichkeit vom unendlich Komplizierten ein Bild geben wollen, müssen wir die Raumsprache und Sinnenbilder zu Hilfe nehmen und reden von Gefühlspunkten, als ob wir den Wellen des Ozeans Menschnamen geben wollten, um von ihnen erzählen zu können. Wer es für einen Moment im Gefühl haben kann, was das heißt: die Unendlichkeit der Welten, was für eine Unendlichkeit von Unendlichkeiten das ist, und wer dabei spürt, wie seltsam still es doch eigentlich für gewöhnlich dabei zugeht, den überkommt es vielleicht wie ein Begreifen, warum doch alles einander so sonderbar fremd bleiben muß, woher zwischen den unendlichen Welten diese unendlichen, unausmeßbaren und nie zu überbrückenden Abstände sind, weshalb es nicht ein Ich der Welt gibt, sondern so ungeheuerlich und grauenhaft viele. Nicht zu reden von dem Allerweltsaufklärbecken des Monismus, in das heute alle leichten Wässerlein einmünden: vielleicht kommt selbst das große Symbol des Monotheismus, wie es sich von Platon bis Meister Eckhart gestaltet hat, dem Grauen und dem Abgrund der Welt nicht so nahe bei wie die letzte Gestaltung des Polytheismus, ich könnte auch sagen: die urprüngliche, denn fast alles, was man elementar und primitiv nennt, ist kein Beginn, sondern ein Letztes und eine Krönung, deren Herkunft nur meist unbekannt geworden ist. Daß die Welt, die ja nichts Seiendes ist — Seiendes ist nur der farbige Abglanz, den das Leben hinter sich läßt —, sondern Werdendes, ihr Werden nicht in einem Ziel und nicht auf einem Wege findet, sondern in vielerlei Gestaltungen, die trotz Liebe und Haß und allem Verbindenden gegen einander in marmorner Starrheit abgeschlossen sind: das scheint mir das große Weltbild des Polytheismus auszusagen, das freilich unserer durchaus sentimental und gebändigten Zeit sehr entfremdet ist. Es ist alles mit einander verwachsen und verwoben, und so bin ich wirklich die ganze Welt, und in der ganzen Welt gibt es durchaus nichts Unausgefülltes und Leeres, aber ich bin immer nur ich und bin

niemals du. Du —: das bist du Mitmensch, das ist der Kristall und die Palme und der Sternenhimmel. Ob ich dich mit du anrede oder mit Er oder mit Sie: es ist immer es, das Fremde, das eben darum fremd ist, weil ich es nur als mich selbst und mir Gleiches in mich aufnehmen kann.

Versteht man nun, nach diesen kümmerlichen Bildern, die ich hier geben konnte, warum es die Musik ist, die die beste Menschenprache ist? Warum sie unser eigenes Wesen und damit das Innerste der Welt am tiefsten erschließt? Es wird noch einer kommen, der die umgekehrte neunte Symphonie schreibt: wo erst gesprochen wird und begriffen, bis dann über den Gesang hinweg die Instrumente in ihrer wunderbaren, über alles Begreifen deutlichen sprachlosen Sprache dazwischen weinen und jauchzen und rufen: Ihr Freunde, nicht diese Töne! Und nun werden die Worte und die Bilder überschüttet und übergipfelt von Klängen und Melodien und Harmonien und von der über alles deutlichen Dramatik des Kampfes und Sichfindens der Töne und der Welten in der Musik.



# Gott als Band

## Zwei Anekdoten

### 1. Ein Gottsucher

(1908)

**E**s gab einmal einen Menschen, der einen Sparren hatte, die wenigen, die ihn für ihren Freund hielten, nannten ihn den Gottschnüffler. Eines Abends im ersten Herbst, als er große Einsamkeit um sich getan hatte, als er am offenen Fenster stand, als er den spärlichen Geräuschen, die sich da und dort erhoben, taub war und als er durch einen dünnen Nebel hindurch die goldene Saat der Gestirne in der ungeheuren schwarzen Schlucht des Himmels schaute, war ihm etwas wie eine Erleuchtung gekommen, und er trat ins Zimmer zu seiner Lampe zurück und hielt beide Hände vors Herz, als ob ihm da etwas weh täte. Von da hoben sich die zwei blassen Hände vor die Stirn und sanken nach vielen langen Minuten erst wieder, als es ihm gelungen war, für sein Erlebnis einen Gedanken und Worte zu finden. Dieser Gedanke aber hieß etwa: Wer Gott suchen wolle, müsse darauf aus sein, ein Element und eine Gleichheit zu finden. Man dürfe nämlich nicht hinter dem Rücken der Welt suchen ein Eines, in dem alle Dinge und Wirklichkeiten verschwänden wie im Hut eines geschickten Zauberers, es lohne nicht, eine andere Welt zu suchen als die mannigfaltige unserer Sinne und unserer Seele, all das Versuchen laufe doch nur auf Täuschung und noch ärgere Ver menschlichung hinaus, wenn es einen Gott gäbe, müsse er eine spürbare Existenz und Wirklichkeit sein, und wenn etwas wäre, was alle Dinge, seien sie sonst noch so anders unter einander, gemeinsam hätten, was man in allem träfe, was alles verband, dann sei das Gott, und einen andern könne man nicht haben und nicht wollen.



Und so machte er sich denn ans Vergleichen und verglich viele Menschen und Tiere und Pflanzen und all die leblosen Dinge und Unsichtbarkeiten der Wirklichkeit mit einander. Aber was er allgemeines und kettendes fand, waren zunächst nur leere, von Menschen für die Zwecke der Wissenschaft gemachte Abstraktionen oder übertragene Menschlichkeiten, nämlich solche Worte wie Materie oder Geist oder Energie, denen jede Qualität, jede Wirklichkeitswahrheit zu praktischem Behufe künstlich ausgelaut waren. Und da murmelte er immer: »Ich suche doch Wirkliches, Daseiendes, Herzhaftes! Ich suche ein Band. Gott ist ein Band. Das All ist ja da, es hält doch zusammen und purzelt nicht ein. Und was es erhält, muß überall dabei sein, und wenn denn nun alle Welt für uns zur Wahrnehmbarkeit und Empfindung geworden ist, muß traun auch Gott zu spüren und zu schmecken sein. Ich werd' ihn schon kriegen! Werd' ihn schon kriegen!« So dachte er auch an die frühen, griechischen Denker, die Gott ein Wasser oder eine Luft oder ein Feuer oder einen Äther genannt hatten, und hieß sie in stillem Vergnügen seine kindlichen Väter. In eifrigem Lernen und eigenem Forschen verfolgte er die frischen Wege der Naturwissenschaft und erwartete viel von den neuen Deutungen des elektrischen Wesens und von den Entdeckungen unbekannter Strahlungen, von denen er sagte, Lebewesen mit andern und fremden Sinneswerkzeugen hätten sie aus Versehen aus der Tasche und in unsern Dunstbezirk fallen lassen. Nie dachte er daran, sich denen anzuschließen, die krächten oder flüsterten, das Weltall sei Gott. Er wußte ja doch, daß man den Gott nur darum suchte, weil die Welt so sei, wie sie sei, wenn die Welt Gott wäre und nicht die ebenso rätselvolle wie wundervolle, nicht weniger unsinnige als sinnreiche, desgleichen verruchte und liebevolle Welt, dann brauchte man ja eben nichts Göttliches und wäre man füglich, gerade wenn sie Gott wäre, gar nie auf den Wunsch und Gedanken gekommen, von einem Gott zu träumen oder zu reden.

Sie ist nicht Gott, sagte er wohl, sie ist mehr und weniger als er, Gott ist nur ein Teil von ihr und ein Meister über sie. Aber wenn ich den Gott erst habe, soll mir auch der Satan nicht entweichen, der mit seinen höllisch scharfen Feuerfingern das Band verbrennt und zerschneidet.

Niemand weiß, auf welchem Weg und zu welchem Ende er noch gelangt wäre, wenn nicht besorgte Bürgersleute ihren vermögenden Verwandten ins Irrenhaus gebracht hätten, wo er bald wirklich erkrankte und zur großen Befriedigung der Ärzte und zum Kummer seiner Angehörigen nach wenigen Jahren völligem Blödsinn und einige Zeit später dem Tode verfiel.

Ich gehörte nicht zu den Freunden und auch nicht zu den Verschwiferten und Verschwägerten des seltsamen Gottsuchers, aber ich war einmal mit ihm zusammen, hörte seine ruhige und klare Rede, hinter der wohl explosible Unruhe und ängstlich flatterndes Sehnen zu merken war, und ich sagte ihm damals ungefähr folgende Worte, nachdem ich aus einer Mappe eine Radierung von Rembrandt gezogen und zwischen uns auf meinen Tisch gelegt hatte: »Der Gott, den du suchst, ist der alte Schöpfergott, der in der Welt dauernd drin ist und in jedem Detail aller Dinge steckt und sich doch zu allem verhält wie ein Schaffender zu seinem Werk. Drüber und drin, jenseits und doch auch auf allen Oberflächen und in allen Tiefen, ein Element, in das alles getaucht ist, ein Band und ein dirigierender Geist: wovon du sprichst, ist das Verhältnis des Künstlers zu seinem Werk. Wenn du als Ehrlicher und Starker, ohne Sentimentalität und frei von Menschlichkeit und Enge, empfinden und aufzeigen kannst, daß die Welt ein reines und vollendetes Kunstwerk ist, daß irgendwo oder irgendwie — denn die Modalität hat der Mensch erfunden, weil's ihm in Raum und Zeit zu eng und zu viel Wirrsal war, nun sagt er irgendwie und lebt in diesem Wort der Sehnsucht wie in der Fremde, die zur Heimat ward — daß irgendwie also ein Höheres ist, für das alle Dinge Himmels und

der Erden wie die Modelle für den Künstler sind: daß alle Gegensätze und alle Schroffheiten, alle gegen einander schreienden Töne in Musik auflöst, wie hier Rembrandt alles in Licht und Schatten noch einmal in seine Seele verwandelt hat, dann hast du Gott gefunden. Denn wer das Kunstwerk ganz und inständig kennt, der hat auch den Künstler und braucht ihn nirgends sonst zu suchen und kennt ihn auch, wenn er so anonym ist wie dein Gott, der sich doch wohl nie bewogen fühlen wird, sich zu seinem Werk nun gerade Menschen gegenüber zu bekennen, denen es ja auch immer, wenn sie aufrichtig waren, ein zweifelhaftes und verdächtiges Opus war. Aber sind wir denn nicht auch bloß Figuren im Stück? Puppen seiner Erfindung? Wenn wir zwei hier wie Faust und Gretchen von Gott und Weltband uns besprechen, ist's nicht noch toller, als wenn Faust und Margarete nach ihrem Herrn und Macher, nach Johann Wolfgang Goethe forschen wollten? Du findest das oft, dieses Heraustreten der Kunstgestalten aus dem Rahmen, in den tief und tollen Werken der deutschen Romantiker; es war der kleinere Sinn dessen, was sie Ironie genannt haben. Der größere Sinn aber war gerade der, daß es nur in solcher Ironie gelingen kann, uns aus den Dimensionen des Werks, in das wir gebannt sind, wie an dem eignen Zopf hoch, in die Ewigkeit zu werfen. Die Mystik? Auch sie ist nur eine besondere Form dieser Narrenweisheit, der großen Weltironie des Menschen. Willst du die wahre Welt oder den Sinn der Welt oder den Gott erkennen, oder wie du sagst, das Band und das Gleiche oder das Elementare, dann darfst du nicht mehr mitspielen, sondern müßtest ein Zuschauer sein können. Warum wohl ist den Erwählten, keineswegs dem Volke, Liebe, das heißt Selbstentäußerung, Armut und lauter schweres Weggehn auf die Herzen geladen worden? Oft wußten's die Apostel selber nicht, aber die Stärksten sagten's grad heraus, die seien Esel, die da glaubten, es sei die Last der Heiligkeit fürs warme Wohl der

Menscheinzeln hier oder dort verliehen worden. Nicht um den Menschen unter Menschen sorgten die Mystiker und die Nachfolger Christi, als sie die Demut und Entsagung lehrten, und die Erweckten Indiens, die aufs Nirwana wiesen. Sie lehrten Praxis für den Egoismus derer, die erkennen, die Gott haben und Gott sein wollten. Ein Weg von der Bühne weg sollte all diese Abtötung sein, eine Technik, in den überweltlichen Zuschauerraum, ins Herz des Wesens zu gelangen. Aber freilich, in den Tragödien spielen auch die Leichen noch mit, und schreibende und redende Mystiker kommen mir manchmal wie Schauspieler vor, die sich wundervoll tot gestellt haben, die aber doch vor den Vorhang treten und von Menschenliebe und Eitelkeit nicht frei sind, wenn man sie heraufruft. Was sie träumen, ist oft tiefste Ironie und wahrer Salto mortale und Überschwang aus totem Leben in den Lebenstod, doch wenn sie sprechen, sind sie wohl manchmal auch von dem gemeinern Sinne der Ironie unwittert. Trotz all dem Zweifel und unsäglicher Unmöglichkeit aber will mir doch scheinen: Wer auf der Suche ist, kommt nimmermehr zum Finden. Wer aber gar nichts sucht, nicht den Gewinn und nicht die Erkenntnis und nicht den Gott, dem mag vielleicht ein Blitz, ein Nichts aufzucken, das ihm Gott ist und ihn Gott macht. Da mag noch himmlisch sein, was er dann redet, wenn er vom Tod erwacht Mitmenschen sucht und nur noch dichtend Worte stammelt. Den ewigen Tod im Nu erlebte wohl der schweigsamste und darum größte Mystiker, der dann so helle, harte, trockene Worte sprach: Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere, was ich dir diesmal übersetzen will: nicht mehr mitspielen, nur noch zuschauen. Und schauen wie ein Blinder, dem die große Welt ein innerliches Licht geworden ist.«

Es war nicht lange nach diesem Gespräch, daß der Mann, der Gott fast wie mit der Laterne gesucht hatte, von der Familie ein wenig wie unter die Zuschauer versetzt wurde. Viel-

leicht ist er, ehe sein armes Menschenhirn in Wahrheit erkrankte, göttlicher Momente habhaft geworden. Freilich hat nie jemand etwas davon erfahren, und ein Mann, der gesund in dem Hause gewesen und vermöge eines seltenen Glückes auch gesund wieder herausgekommen war und der ihn viel beobachtet hatte, berichtete mir, er sei aus dem völligen Schweigen des Denkens oder der Versunkenheit in das Schweigen seiner Krankheit und dann in das Schweigen des Todes gefallen.

## 2. Ein Gottfinder (1915)

Die seltsamste Antwort, die vielleicht je auf die geläufige Frage »Wie geht es?« gegeben wurde, erhielt im Jahre 1828 ein Höfling, der sächsische Kammerherr von Beulwitz. Gerichtet hatte er die teilnehmende Frage nach dem Befinden an einen fast achtzigjährigen, aber verdienten und angesehenen Mann, der sich mit einer tiefen Verletzung des Gemüts, einer Wunde, die ihm das Schicksal geschlagen hatte, zur Sammlung und, wenn es sein konnte, Genesung und Erheiterung in eine Einsiedelei zurückgezogen hatte. Dort in der Stille erreichte ihn nach einigen Wochen die teilnehmende Frage, die der Kammerherr im Auftrag eines Fürsten an ihn richtete: wie er sich wohl nunmehr befinde? Er ließ einige Zeit verstreichen, richtete, wie er es gewohnt war, seine großen Augen so schauend auf die äußere Welt, die ihn umgab, als blicke er nirgends anders hin als in sich selbst hinein, und erteilte dann die folgende Antwort:

Tröstungen solcher Art, die der Mensch mit seiner Zunge reden könne, Belehrungen, Gründen, sei er wie immer, so auch diesmal ausgewichen. Was ein bekümmertes Gemüt gern vernehmen möge, sei nicht die abgeleitete und ableitende Stimme von Menschen, sondern unmittelbare Rede der Gegenstände. So pflege er nicht mit Begriffen Ball zu spielen und trügerisch wallende Luft mit dem Ohre zu atmen, er höre überall nicht

bloß mit den Ohren, sondern mit allen Sinnen und zumal mit den Augen, denn die Welt sei keine dröhnende Klappermühle, wie der Mund des schwatzenden Menschen, sondern wenn sie rede, gehe es still her, und nur zu dem Stillen, der sich ihr ganz eröffne, rede sie ihre geheime und sichere Sprache.

Ihm sei vom Schicksal ein Schlag versetzt worden, plötzlich und scharf, wie der Dolchstich eines Mörders. Und verletztlich wie er sei habe er sich von der Welt zurückgezogen wie in sich selbst hinein. Nun aber habe er Mut gefaßt, um sich zu schauen: und siehe da! eine köstlichere Wundsalbe könne es nicht geben als das Gewahren: denn man gewahre nicht, was fort, sondern was geblieben sei, nicht das An- und Abtreten der einzelnen Menschen in der Folge der Geschlechter, sondern das Zusammenwirken dieser Geschlechter. Er sehe um sich in Niederlassungen, Gärten und Feldern und Weinbergen die gedeihliche Arbeit von Jahrhunderten, weitergegeben von Geschlecht zu Geschlecht: und so gehe es ihm nunmehr, wie es seine Augen gewahrten: daß er als unauslöschliche Wirklichkeit vor sich sehe, die vernünftige Welt sei von Geschlecht zu Geschlecht auf ein folgerechtes Tun entschieden angewiesen.

Was für Kriege, was für Zerstörungen seien durch diese Täler und Höhen gewütet! Und von all dem Verderben, das die Plötzlichkeit, die Trennung, die Gewalttat gebracht habe, sei gar keine Spur mehr zu sehen. Nichts sei da als Friede, Fleiß, Arbeit.

Dies also die wahre Weltgeschichte, die man mit Augen sehe, wenn man die Arbeit der Lebenden und die ins Leben der Sichtbarkeit vererbte Hinterlassenschaft der Geschlechter betrachte: in die lieblich-anmutige Natur hineingestellt eine zu ihr passende und grün und fruchtbar gedeihlich mit ihr verwachsene vernünftige Welt.

Daran wolle er sich halten und darin finde er seinen heitersten Trost, sodaß es ihm in der Welt nunmehr zu Mute sei,



wie es der Spruch über dem Tore der Burg besage, in die er sich zurückgezogen:

Freudig trete herein und froh entferne dich wieder!

Ziehst du, als Wanderer, vorbei, segne die Pfade dir Gott!  
Täuschung der Geteiltheit, vergänglich die rohe Wut der Menschen wie des Schicksals, der Tod ein Trug, bleibend die stetige Folge der Tätigkeit der eine Einheit bildenden Geschlechter.

»So war es vor, so wird es nach uns sein, damit das hohe Wort eines Weisen erfüllt werde, welcher sagt: die vernünftige Welt ist als ein großes, unsterbliches Individuum zu betrachten, welches unaufhaltsam das Notwendige bewirkt und dadurch sich sogar über das Zufällige zum Herrn erhebt.«

Der diese Antwort auf die Frage nach seinem Befinden erteilt hat, war Exzellenz Johann Wolfgang von Goethe, sie ist unter dem Namen »Aufenthalt in Dornburg« in seinen Werken zu lesen.

# Gott und der Sozialismus

⟨1911⟩

## 1. Veranlassung

**E**s geht um Sachen, nämlich um Anschauungen, die einander entgegenstehen, und nicht um einen Autor und seinen Kritiker. Also beachte ich hier nicht, daß Johannes Nohl seine Anschauungen innerhalb einer Anzeige meines Büchleins »Aufruf zum Sozialismus« ausgesprochen hat, und daß es nicht üblich sein mag, daß ein Autor auf solches Referat antwortet. Nur sei von vornherein gesagt: Nohl vermißt in dem Buch manches, was darin steht, er gibt manchen Wendungen eine Deutung, die ihm entspricht, aber nicht meiner deutlich betonten Meinung, er macht meine Meinung über Religion »ersichtlich«, indem er eine kleine Stelle zitiert, während er einen ganzen Abschnitt und viele zerstreute Stellen, in denen ich diese Meinung mit voller Deutlichkeit ausgesprochen habe, nicht beachtet, er hätte schließlich, da er nicht bloß ein Leser, sondern ein Schreiber ist, meine früheren Schriften zum besseren Verständnis eines Buches, das ein Vortrag ist und vieles nur mit raschem Wort erwähnt, was im Geiste des Verfassers feststeht, heranziehen können: »Die Revolution« (Frankfurt a. M. 1907), »Dreißig sozialistische Thesen« (»Zukunft« Nr. 15, 1907), »Skepsis und Mystik« (Berlin 1903), Vorbemerkung und Anmerkungen zu meiner Ausgabe des Meisters Eckhart (Berlin 1903). Scheut sich auch ein Propagandist nicht, manches wiederholt zu sagen, nämlich so oft noch einmal, wie er es aus äußerer oder innerer Veranlassung in neuer Gestalt erlebt, so gibt es doch entscheidende, tief ruhende Dinge, die einmal Form gewonnen haben und nicht gern variiert werden. Doch mag ich Nohl Dank sagen, daß er auch für manche dieser Dinge äußere Veranlassung gegeben hat, sie wieder vor mich zu stellen,



zu prüfen und neu zu sagen. Äußere Veranlassung dazu ist nicht nur sein Aufsat: was er vertritt, regt sich allenthalben, sehen wir zu, ob zum Guten oder zum Argen.

## 2. Stilistisches

Johannes Nohl schreibt in einem gemessenen, absichtlich dem Gebiete des inneren und äußeren Erlebnisses, dem Gefühl und der Erfahrung entrückten Stil. Er wahrt Haltung und spricht autoritativ. Spricht er als einzelner Denker, der um Lebens und Fühlens willen einen Halt gesucht und gefunden hat, von den letzten und abgründlichsten Dingen, so wählt er dafür eine Art des Ausdrucks, als ob er von uns Menschlein sternweit entfernt, dafür aber mit dem Geheimnis der Geheimnisse in selbstverständlicher Sicherheit und Bruderschaft lebte. Mit unverkennbarer Absicht sagt er »Wir«, wenn er von sich und seiner Bedürftigkeit spricht, es ist nicht die Mehrzahl der Majestät, sondern die Mehrzahl und Alleinheit der in Gott verbundenen Christengemeinde, deren Mund er darstellt. Diese Haltung und Künstlichkeit ist einem Dichter nachgebildet, einem Lyriker, der sich selbst zur Rolle und zum Schauspieler und damit, wünscht er, zugleich zum göttlichen Sänger und zur hohen Gestalt, zum Weihevollen und Geweihten, zum Priester und zum Gotte, zum Mythosdichter und selber zum Mythos gemacht hat. Ist diese Haltung schon beim Dichter gefährlich, indem sie Innigkeit und Unmittelbarkeit ertötet, Eitelkeit und Feierlichkeit, Kunst und Künstlichkeit, Stil und Pose, Poesie und Mache, Ewigkeit und Mode in bedenkliche Nachbarschaft und Verquickung bringt, so ist sie von einem, der in Begriffen die Wahrheit erörtern will, von ihm aus zu widerraten und von uns andern aus, an die er sich dergestalt wendet, zurückzuweisen.

Kein Zweifel, daß Johannes Nohl seine Anschauungen in ernstem Leben erkämpft und daß er erst nach äußeren und inneren Erfahrungen sich an bestimmte literarische Erscheinungen

angeschlossen hat. Auch hat er gewiß psychische Gründe, warum er die psychologische Entstehung, d. h. die relative Bedeutung seiner Anschauungen über das Absolute uns im Inhalt wie selbst im Ton seiner Rede vorenthält. Diese Vermutung, die man auf Grund ernsthafter Hingabe an seinen Aufsatz gewinnen kann, ändert aber nichts daran, daß seine Darlegungen, gerade weil er sie von dem Grunde des Erlebens ablöst, etwas Lebloses und Starres und geradezu Literaturmäßiges und Papierenes bekommen. Wer mit Schwung und Kraft ein Gefühl ausströmen läßt, wer die begleitenden Töne der Not und Überraschung, des Leids und des Jauchzens, des Suchens und des Hilfeschreis nicht unterdrückt, der wird auf unser Miterleben sympathisch wirken, und wir werden verstandesmäßige Klarheit und sichere Definition nicht von ihm verlangen. Und wiederum, wer kalt und fest in der begründeten Sprache einer der Prüfung zugänglichen Wissenschaft redet, von dem werden wir nicht begehren, daß er uns sein Herz öffnet, damit wir wissen, wie das entstanden ist, was in der Form des Gedankens zu uns kommt. Und wenn wir bescheiden sind, werden wir am wenigsten verlangen, was immer nur wenige leisten: daß sie das doppelte Leben des leidenschaftlichen und innigen Fühlens und des klaren und sicheren Denkens in sich und ihrer Darstellung vereinigen. Nohl aber tut weder das eine noch das andere: wo wir Gefühl und Ausdruck einer besonderen einmalig-individuellen Bedürftigkeit erwarten, da stoßen wir auf gipferne Maske, wo wir Erlebnis suchen, bekommen wir Literatur, und wo wir klare, scharfe, festgehaltene und definierte Begriffe verlangen, stoßen wir auf Worte, die jeglichen greifbaren Sinns bar sind, weil ihnen eins von zweien fehlt: Gefühl und vernünftige Klarheit.

### 3. Geschichtliches

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts erwachte in Deutschland wieder Gefühl, Leidenschaft, Innigkeit, Natur und Freiheit: sie wurden wach, das heißt, sie bedienten sich der Sprache des Bewußtseins. In der Sprache der Verborgenheit, des unaussprechlichen Gefühls, in der sprachlosen Sprache, flutenden Bewegtheit und formgerechten Dramatik der Musik nämlich hatten sie immer ihren Ausdruck gefunden: es ist da keine Lücke bis zu Bach, Händel, Gluck, Haydn, Mozart und Beethoven. Die Dichter fingen im achtzehnten Jahrhundert an, zu Natur und Freiheit und Kraft und Form zu erwachen, ihnen folgten die Philosophen; jetzt sollen, meine ich, die Baumeister der Gesellschaft daran kommen. Die Dichter standen unter dem Einfluß Rousseaus und Shakespeares, der Bibel und des Griechentums, der Volksdichter aller Völker und der Renaissance, Spinozas und des freien Aufschwungs der Naturforschung.

Zugleich mit den deutschen Philosophen kam der zweite Trupp Dichter, der mit ihnen und allerlei Halbnaturen, die zwischen Philosophie, Wissenschaft, Dichtung und Politik hin und her schwankten, untrennbar verbunden ist und den man mit diesen letzteren zusammen unter dem Namen der Romantiker zusammenfaßt. Alle diese, die Philosophen Fichte und Schopenhauer, Schelling und Hegel, Novalis und Schleiermacher, Jacobi und Baader und die sämtlichen Romantiker sind in ihrer Besonderheit nur recht zu verstehen, wenn man weiß, daß für ihre Stellung und Art zweierlei Bedingung ist: erstens die großen deutschen Dichter, die ihnen vorausgehen und dem deutschen Sprachgeist Freiheit und Naturgewalt gegeben haben, und zweitens die seltsame und einzige Erscheinung Kants, der mit seiner Wirkung auf Große und Kleine, auf Starke und Schwache vollendet hat, was die großen Dichter zugleich taten:

sie haben dem Gefühl Sprache, der Sprache Gefühl gegeben, er hat das Vertrauen auf das Verstandesdenken, auf das Wissen, auf die Dogmen in jeglichem Bereich erschüttert.

So war die Zeit reif zu großen und kleinen, zu gewaltigen und schwächlichen Versuchen, dem Weltgefühl und der Innigkeit einen neuen, je nachdem begrifflichen oder symbolischen Ausdruck zu suchen. Gleichviel, ob begrifflich oder symbolisch, das ist zuletzt nur ein Gradunterschied: man suchte, die Welt geistig auszudrücken, das Absolute und Gesamte der Welt in Sprache zu fassen; Bildkraft war am Werke, die emporgestiegene Seelengewalt einzuordnen in ein Weltregiment, eine Weltordnung, einen Sinn des Ganzen. Überall, wo sich Formdrang und Bildschöpfung betätigen wollen, sieht sich dieser philosophische Trieb nach Material um, denn nichts kommt von nichts, wer ein Faß bauen will, muß trockenes Holz haben, und wer eine Gestalt schaffen will, braucht zur Verfügung bereit liegendes totes Material.

Von allem Material, das bereit lag, war das Christentum das geeignetste: weil es das toteste, das der Umbildung, Neuschaffung und Neubelebung bereiteste war. Und so haben denn all diese Philosophen und Romantiker die alten Gefühlswerte, die alten Symbole, die alten Dogmen genommen, um aus ihnen ihr Weltbild zu formen. Fichtes, der der Größte der Großen war, gewaltiges Ringen war es im Beginn, neues Denken in neuer Sprache, ohne Anschluß an totes Material, zu geben: daher seine Abstraktionsgewalt und Konkretlosigkeit, daher die Ahnung einer ungeheuren Fülle in etwas, das wie leer aussieht, daher schließlich die Wucht seiner unvergleichlichen Sprachfestigkeit (keine Sprache ist seiner nüchternen Rielengewalt zu vergleichen und gewiß nicht meine) von dem Augenblick an, wo er dennoch zur Benutzung der Tradition übergeht und das unmögliche Ringen um Traditionslosigkeit aufgibt.

Je größer bei diesen Männern die individuelle Kraft war,

um so mehr waren ihnen die Überlieferungen des Christentums nur breiter Stoff für ihre Gestaltungen, je größer dagegen ihre Verzweiflung an sich selbst, d. h. ihre Schwäche und ihr Anlehnungsbedürfnis war, um so rascher gaben sie ihre Selbständigkeit preis und versanken in ihrem Stoff. So erklärt sich die romantische Umkehr zum Katholizismus: des Ringens mit dem, was ihnen ursprünglich nur Material war, müde, der Bildkraft beraubt, ließen sie die alten Bilder gelten, wie sie nun einmal waren, und verfielen in ein wüstes und peinlich zu beschauendes Gemenge aus Symbol, Gefühlsinbrunst und Abgötterei.

Nun gab es aber noch eine andere Schar, die nicht von der neuen Kraft herkam und sich nicht der christlichen Sprache zur Formung des Neuen bedienen wollte, sondern die vom alten Christentum herkam und dieses wieder zur symbolischen Sprache mit Hülfe neuer Philosophie beleben wollte. Zu diesen gehörte schließlich Franz Baader, auf den Johannes Nohl verweist: er hat nicht die Philosophie mit Christentum, sondern er hat den Katholizismus mit Philosophie zu beleben unternommen, und seine Bedeutung besteht darum vor allem in seinem Einfluß auf solche, die durch ihn zu einer symbolischen Erfassung der Dogmen, des Kultus und der Legenden ihrer Konfession befähigt und dadurch freier gemacht wurden, wie z. B. Nikolaus Lenau.

All diesen, teils großen teils kleinen Versuchen, soweit es sich nicht um Verfall in pure Götzendienerei oder Begnügen mit bloßem Gefühlsstollen handelt, ist gemeinsam, daß sie unser Fühlen und Leben, unser Gewissen und unsre Aktivität, unsern Freiheitsdrang und unsern Ordnungssinn auf eine Weltordnung, auf ein Absolutes, daß sie das Vielfache und Bewegte auf das Eine und Ewige zurückführen wollen, daß irgendwie dieses Eine und Ewige identisch sein soll entweder mit der gesamten Weltgeschichte oder mit der besten Kraft unsres geistigen Wesens. In den mannigfaltigen Formen, Deutungen und Verkleidungen begegnen wir immer wieder der Dreieinigkeit: dem

Vater oder dem Urgrund aller Dinge, dem Sohn oder der geschaffenen und wachsenden und geteilten Natur, dem Geist, der die Natur in sich aufnimmt und zum Urgrund zurückträgt, welcher letzterer durch diesen Weg oder Wandel zu sich selbst, zu Bewußtsein und Liebe, zur eigenen Steigerung gekommen ist.

Alle, von denen wir hier sprechen, mit Ausnahme von einem, haben das gesamte Leben, das private, das Familienleben, das Leben der Gemeinden und Völker in Abhängigkeit von diesem Absoluten gesehen: der Mensch, die Menschenkorporation und die Menschengeschichte sind Formen, Stufen, Wege zur Vollendung und Herrlichkeit. Die eine Ausnahme war Schopenhauer, der kein Absolutes in der Entwicklung anerkannte, dem alle Menschenverbindung nur um gemeiner Notdurft und Praxis willen geschah, und der in Hinsicht auf das Absolute, das auch für ihn das Ziel des Lebens war, ganz und gar Individualist war: mit der Erlösung, d. h. dem Aufgehen im Absoluten hatte ihm nur der Einzelne zu tun, und er ist sich sein langes Leben lang nicht darüber einig geworden, ob dieser Einzelne sich privatim und einzeln erlöste, oder ob er, wenn er nur recht abgründlich den Willen verneinte, gleich für die ganze Welt der Erlöser, der Heiland und Vernichter wäre.

Johannes Nohl nun gehört mit seinen Betrachtungen, von denen ich hier ausgehe, nicht zu Schopenhauer, sondern in die vorhergenannte Reihe, und zwar schwankt, vielleicht nicht er, aber gewiß seine Darstellung, in einer ganz ungreifbaren Art zwischen der philosophisch geneigten Konfession und der christlich sprechenden Philosophie hin und her. Ich aber stehe gar nicht in diesem Lager, bei keiner von all diesen Richtungen mit meinem Sozialismus, für mich steht der Sozialismus nicht mehr und nicht weniger — man verstehe das jetzt schon wohl! ich komme darauf zurück — nicht mehr und nicht weniger in Verbindung mit Anschauungen oder Lehrgebäuden von den letzten



Dingen steht mir der Sozialismus, als das Heben der Hand oder des Fußes, das zum Behuf irgendeiner zweckmäßigen Bewegung geschieht. Wie man bis zu näherer Erörterung will: so hoch steht mir der Sozialismus nicht, so hoch er mir steht, daß ich ihn ans Absolute anbinde, oder aber, so hoch steht mir der Sprachausdruck für das Weltgefühl nicht, daß ich das Wollen für die Lebensordnung der Menschen, für den Sozialismus, von einer Übereinstimmung in diesen Ausdrucksmöglichkeiten abhängig mache. Eine Verbindung besteht ja zwischen allem in der Welt und so auch zwischen Sozialismus und Weltgefühl und seinem Ausdruck; es muß nur gesehen werden, welcher Art diese Verbindung ist. Ich will im weiteren klar sagen, was es mit dieser Verbindung unseres Lebens und unserer Weltanschauung für mich auf sich hat, und dabei habe ich zu zeigen, daß in Nohls Ausführungen gar keine Klarheit und beinahe positive Trübung zu finden ist und daß er mit schillernden Worten ein bedenkliches Spiel treibt, das ich verwerfe.

#### 4. Sprachkritik

Es ist das unvergängliche Verdienst Fritz Mauthners, die Kritik der Sprache, die schon immer jeder edle Denker, wenn auch manchmal mehr gegen seine Gegner, als gegen sich selbst, geübt hat, zu Zusammenhang und Klarheit gebracht zu haben. Was hier Sprachkritik genannt wird, besagt, daß all unser Denken ein Erinnern ist, das mit Hilfe von Lauten, die wir mit unserm Sprachwerkzeug hervorbringen und zum Gehörorgan schicken, festgehalten wird. Wir sagen: »Der Apfel schmeckt« und erinnern uns oder andere dabei an ein vielfach verschlungenes Gewirr von Sinneseindrücken, das wir mit dem überaus vereinfachenden Sammelzeichen »Apfel« festhalten, und ebenso an unser Erlebnis des Schmeckens. Alles Schmecken, das wir je erfahren haben, kann mit Hilfe des Worts »schmeckt« verblaßt wiederkommen, diese Vielheit wird eingeeengt dadurch, daß wir

nur an den Geschmack des Apfels erinnert werden sollen. Wie aber der Apfel schmeckt, können wir nur ganz unbestimmt ausdrücken (sauer, süß, mehlig, saftig), der spezifische Geschmack weder aller Äpfel (denn Gemeinsames ist da) noch gar eines bestimmten Apfels ist sprechbar. Es gibt also Erlebnisse, die sprachlos sind, es gibt auch Erlebnisse einmaliger Natur, an die wir uns aber in normalem Zustand nur höchst unbestimmt erinnern, viel unbestimmter, als jede Erinnerung im Vergleich mit dem Originalerlebnis schon sowieso ist.

Denken wir uns nun, die sämtlichen Erinnerungen an unsere sämtlichen Erlebnisse seien lauter einzelne Würfel, deren Seitenflächen die Eigenschaften hätten, schnell an einander zu kleben und sich schnell wieder von einander zu trennen, und denken wir uns ferner diese Masse Würfel in einem Behältnis (unserm »Gedächtnis«) durcheinandergeschüttelt, so ist klar, daß sich immer neue und vorher unbekannte Kombinationen, Zusammengehörigkeiten, Verbindungen, Einheiten ergeben müssen, daß aber durch dieses Spiel nicht ein einziger neuer Würfel entstehen kann. Das heißt: wir können über unsere Erlebnisse urteilen, da wir sie immer wieder neu gruppieren können: aber durch Denken und Begriffsbilden kommen wir zu nichts, was unsern vorhergegangenen Erlebnissen das geringste Neue hinzufügen könnte.

An sich sind unsre Erlebnisse nicht auf Erfahrungen und noch weniger auf Sinneseindrücke eingeschränkt. »Erfahrung« und »Eindruck« klingen passiv, aber wir verhalten uns in ihnen hold, und unsre ganze Aktivität gehört zu unsern Erlebnissen. Ich schränke die Erlebnisse aber nicht einmal auf unser individuelles Leben ein, da die Erinnerung nur die andere, die »innere« Seite der Tatsache ist, daß nichts, was in der Welt ist, je aus der Welt verschwinden kann, da also in allem irgendwie Erinnerung an alles liegt, weil alles schon mit allem in Berührung kam. Zugegeben also, für unser leiblich=seelisches Leben und



unsre Verbindung und Verwandtschaft mit der Welt müssen »Erinnerungen« dieser vom Unendlichen kommenden, vorgeburtlichen Art eine Bedeutung haben, hinter die die Wissenschaft vielleicht bis zu gewissem Grad auch einmal kommen wird. Festhalten müssen wir nur, daß die Worte und Wendungen unsrer Sprache uns nicht direkt an das Unterbewußte oder Unbewußte erinnern können, nicht an die Gesamtheit oder den Weltberührungskomplex, der wir sind, sondern nur an die einzelnen Vorgänge, die wir in unserm Individualleben aus der Umwelt oder durch immer undeutlicher werdende Tradition aus der Vergangenheit erfahren haben. Die Sprache macht aus den Bewegungsvorgängen unserer Wahrnehmungen Erinnerungszeichen an konkrete Dinge, und Erinnerungen haben wir im Bewußtsein nur mit Hilfe dieser materialistischen Sprache. Mit Hilfe dieser Sprache können wir dagegen sprechen von allem und jedem, von der Welt und dem Geist und dem Jenseits der Welt und unsrer Einheit mit allem, aber wir können kein Wissen und keine Erinnerung davon sprechen, sondern müssen uns auf einem sehr indirekten Weg, der über unsere Erfahrungserinnerungen geht, behelfen. Davon nachher, sicher ist, daß, je weniger ein Sprachzeichen an deutliche und bestimmt abgehobene Erlebnisse erinnert, um so mehr Möglichkeit zu Vieldeutigkeit, zu Trug und Selbstbetrug, zu Mißbrauch gegeben ist. Man sollte meinen, das Wort »Apfel«, das hier als Beispiel gebraucht wurde, könnte jeden nur an die Früchte des Apfelbaums, die er je im Leben getroffen habe, erinnern. Aber es erinnert auch an Äpfel, die wir nur aus Lehrbüchern kennen, wo also schon Treu und Glauben und erhöhte Kritik nötig ist, und es erinnert an das Märchen vom verderblichen Apfelbiß im Paradies, an Erblünde, Schuld, Schlange, Teufel, Gott, ewige Strafe usw. Man sieht also: jedes Wort in jeder besonderen Anwendung hat eine bestimmte, jeweils zu prüfende Entfernung von Sicherheit, Zuverlässigkeit und Eindeutigkeit. Bei

jedem Sprachzeichen und jeder Verbindung von Sprachzeichen kann sich die Notwendigkeit ergeben zu prüfen: woran sie erinnern, d. h. was sie bedeuten, ob ihr Sinn eindeutig ist, ob der Sprecher sie klar und gleich gebraucht, ob der Hörer daselbe versteht, was der Sprecher meint.

Ehe ich diese Kritik auf Johannes Nohls Sprache anwende, sei noch eines gesagt. Wenn ich den Apfel mehlig nenne, ist klar, daß ich seine Konsistenz mit Mehl vergleiche. All unser Sprechen ist aber ein Gleichnisprechen, auch in den vielen Fällen, wo das nicht so deutlich ist. Sage ich »Der Baum blüht«, so vergleiche ich den Baum mit einer bewußt wollenden Individualperson, die etwas tut oder vollbringt, ganz aus sich, von innen heraus. Sage ich, daß der Baum Äpfel trägt, so vergleiche ich ihn geradezu mit einem Menschen, der etwas von seinem Körper Getrenntes von sich weghält. Schon für unsre Erkenntnis des wirklichen Naturgeschehens ist es von allergrößter Bedeutung, daß uns der manchmal tiefsinnige, manchmal dichterische, manchmal kindische, aber immer bildlich-gleichnishafte Charakter all unserer Naturerfassung zu Bewußtsein kommt.

Reden wir aber gar nicht von der äußeren Natur, sondern von Vorgängen in unserm Innern, so braucht man nur scharf auf diese eben gebrauchten Worte »in« »unserm« »Innern« zu achten, um zu merken, daß wir da völlig Sprachloses und Unsprechbares dadurch zu bildlichem Ausdruck bringen, daß wir das schlechterdings Unvergleichliche mit äußeren materiellen Vorgängen in Vergleich setzen. Da ist es nun die hohe Kunst schon der Umgangssprache des wahren Erlebnisses und dann der Dichtersprache, die Dichtersprache nur sein kann, wenn sie wahr und lebendig ist, durch diese Bildersprache so an die Innerlichkeit zu erinnern, daß das Seelische des einen sich dem innern Leben des andern wie leibhaft und greifbar offenbart, daß das Fremde ihm wie eigen, daß das Eigene ihm sicher und zweifellos wird.

Die Gefahr der Lüge und der Täuschung oder besser ganz allgemein zu sprechen: der Verwirrung und Unsicherheit ist schon da, wenn eine Mehrzahl Menschen gleichzeitig daselbe äußere Erlebnis hat. Da braucht nur einer durch Phantasie, Schalkhaftigkeit, Hysterie oder sonstwie die andern zu über treffen, so können sie wähnen, Eindrücke zu haben, die sie in Wahrheit nicht haben. Die Gefahr der Verwirrung und Unsicherheit wird größer, wenn einer andern von äußern Vorgängen berichtet, die sie nicht mitangesehen haben. Aber in beiden Fällen ist oft Besinnung und Prüfung leicht möglich. Schlimm jedoch ist es, daß das Vertrauen auf die Offenbarung des Innern, selbst des eigenen Innern, stets auf die Bildsprache angewiesen ist, die an sich selbst täuschend und verführerisch ist, weil sie dazu verleitet, bildlich Gesagtes wörtlich zu nehmen oder falsch zu deuten, und die überdies die Möglichkeit, in ihr zu täuschen und zu verwirren, immer in sich trägt. Der Mensch belügt sich und die andern, wo es um die Seele oder den Charakter oder das Wesen geht. Da ist es gut, daß es für das Wissen von sich selbst und in besten Augenblicken auch für das Wissen um die andern eine Erkenntnis gibt, die nicht Laut wird: sprachlose Versunkenheit. Daß aber auch »Sprachlosigkeit« nur ein bildlicher Ausdruck ist, daß der sprachlose Verkehr mit den andern und auch mit sich selbst immer noch Verkehr, also Entzweiung und Zeichen, und daher Sprache, wenngleich nicht Lautsprache ist, sei hier nur erwähnt, aber nicht ausgeführt. Auch die allertiefste Mystik und Versunkenheit in sich selbst, auch die allerhöchste Ekstase oder Außerlichfahrt, auch was wir völlige Bewußtlosigkeit nennen, ist immer noch Entzweiung, immer noch Bewußtheit, immer noch Ich mit Sich und Ich über Nichtich. Ob einer von sich ist oder in sich, ob er sich verliert und aufgibt oder alles in sich vereint und beschließt, — vom Absoluten mag er träumen und dichten — er ist nur relativ ein anderer als im Alltag; er spricht und denkt, er gestaltet sich im

Vergleich zur Welt mit Hilfe von weltlichen Gleichnissen. Und wenn wir im Widerwillen vor der lauten, fehlbaren, groben und täuschenden Sprache im Verkehr mit dem Mitmenschen zu stummen Zeichen der Verständigung und Einung kommen, auch dann erleben wir nicht in Wahrheit das Göttliche, gehen wir wohl vom Menschen weg, aber mehr zu unserm lieben Bruder dem Tier als zu dem fernen Traum dem Gott. An einen so unentrinnbaren Zwang, bei all unsrer herrlichen und herrischen Sehnsucht in unsern Grenzen zu bleiben, mag der Dichter Richard Dehmel gedacht haben, als er das Wort von »unsrer menschlichen Tiergöttlichkeit« gebildet hat.

In unsern Grenzen müssen wir bleiben, damit ist schon gesagt, daß, was die Offenbarung der Seele beschränkt, erst recht gilt für jeden Versuch, uns mit Hilfe der Sprache über die Welt der Vielheit und Zweiheit zur Welt der stillen Ewigkeit und Einheit zu erheben. Ob es Propheten oder Philosophen oder Dichter tun — Dichter werden sie immer sein. Sie werden immer die Erinnerungen an unsre laute, glitzernde, farbige, bewegte und geteilte Welt, die Erinnerungen an das Verhältnis des einen lieben Ich zum fremden Draußen, die Erinnerungen auch an all unsre Ablehnungen benutzen müssen, um mit mannigfaltigen, einander ablösenden und einschränkenden, stützenden und widerstrebenden Gleichnissen und mit vielen »Nicht so, sondern anders — und wieder nicht so, sondern noch anders«, mit Ach und Krach, mit Lust und Schmerz, mit Sehnsucht und Ekel, mit Liebe und Haß, also mit lauter wunderschönen Relativitäten vom Absoluten zu sprechen.

## 5. Ausrufe

Wie aber spricht Johannes Nohl von diesen letzten und schwersten Dingen? Er mag ein Berufener sein, eben darum, weil das sein mag, muß ihm jetzt gesagt werden, daß er sehr ungerufen und sehr unzulänglich vieldeutige und wahrhaft see-

krankte Worte uns für standfeste und sichere Pfeiler hat geben wollen. Er spricht — im Anschluß an meine Ausführungen — davon, daß die Menschen, um sogenannte Verhältnisse umzugestalten, sich selber wandeln müßten, und sagt, sie müßten sich, da die Verkehrtheit sich festgesetzt hätte, das Gute mit leidenschaftlicher Phantasiekraft vorstellen und müßten sich mit ganzer Innigkeit und Seelengewalt dem als gut Erkannten zuwenden. Nun aber weiter. Anstatt zu erklären: die Kraft des Gebets in allen Religionen beruhe auf nichts anderm als auf dieser Einkehr in sich selbst und Abkehr von der schlechten Gewöhnung, — wird umgekehrt dieses »leidenschaftliche Imaginieren« Gebet genannt, und nun sind wir in der Theologie drin und kommen nicht mehr heraus. »Alles Gute ist zu jeder Zeit möglich, aber nur, wenn die Menschen es mit Gott wollen.« Die schlechten Sätze sind daran zu erkennen, daß sie ohne weiteres umkehrbar sind. Nohl hätte in seiner Sprache ebensowohl sagen können: Zu Gott können wir jederzeit kommen, aber nur, wenn wir gut sind. Was oder vielmehr, da Nohl auf das männliche statt sächliche Geschlecht in diesen Bezeichnungen (der Gott, der Ewige usw.) Gewicht legt, wer ist dieser Gott? Innig gut sein, das Rechte wollen genügt nicht, sagt Nohl; wer oder was muß noch dabei sein? Er gibt zu, nichts Äußeres oder Oberes; hat er denn ein Recht, nur einfach uns zu Gott zu weisen und vorauszusetzen, wir wüßten schon, wie wir nun zu ihm kommen und beten könnten? »Uns« (ihm und den Seinen) »kommt die Gerechtigkeit aus einer ganz andern Welt«! Also die innigste Innerlichkeit, die heiligste Ergriffenheit genügt nicht; ein Jenseits muß sein, und, merken wir nun, Glaube muß sein. Dann aber gibt er wieder zu, einer bindenden Weltanschauung bedürfe es nicht. Ja, er ist eben völlig ungreifbar, ganz unverständlich, und auch mit dem Gefühl kann ich durchaus nicht erfassen, was ihm Gott ist. Wenn er sagt: »besonders erfreut waren wir durch L.s Auffassung vom Eigentum, die, so wie er

lie andeutet, mit dem christlichen Begriff von Besitz und Genuß durchaus harmoniert«, so klingt mir aus dieser Rede keineswegs bloß die inständige Liebe zu dem feinen und gewaltigen Manne Jesus von Nazareth, sondern ein pfäffischer Anschluß an Kirchenlehren und kanonisches Recht. Aber auch sonst höre ich allerlei Klänge, die an geängstigte Gemüter aus der Zeit des Teufels- und Dämonenglaubens erinnern. Ich fühle wohl, was für eine Sorte Christentum das ist, die so von Sünde und Materie befreit, wie die Psycho-Analyse von eingewurzelter Unrat befreien soll! Bei uns in Süddeutschland nennt man den Eiter »Materie«, und für Nohl scheint wahrhaftig die Materie etwas sehr Leibhaftes zu sein, ein teuflisches Prinzip, Ahriman, der Dämon der Finsternis und des Höllengestanks, der mit Ormuzd, dem wohlriechenden Lichtgott, im ewigen Kampf liegt. Was Fichte Gott nennt, das weiß ich, er sagt es deutlich genug und sagt auch, was er als Götzendienst verabscheut, was Spinoza Gott nennt, weiß ich erst recht und ich kenne aus seinen Worten seine »geistige Gottesliebe«. »Die Macht der immer trennenden Materie«, meint Nohl, solle mit Gottes Hilfe gebrochen werden, und ohne ihn gehe es nicht. Ich muß gestehen, bei solchen Worten sehe ich allerlei Wüstenheilige und Höhleneinsiedler vor mir, die sich mit Versuchern und bösen Geistern herumschlagen. Die Materie wird da am allerwenigsten gebrochen, wo man mit ihr wie mit einem bösen Prinzip streitet, damit wird ihr absolutes Sein anerkannt. Die Macht der Materie haben mir erleuchtete Geister wie Spinoza und Berkeley genugsam gebrochen. Mit ihnen sehe ich in völliger Heiterkeit die Materie schlechterdings überall und schlechterdings nirgends, und in bezug auf »Materie« muß ich gestehen, daß ich zwischen Stein, Eiterbeule, Denken, Himmeln, Sündigen, Wollust und Gebet nicht den geringsten Unterschied sehe. Vom Standpunkt des Idealismus aus ist alles Materielle, alles Vergängliche nur ein Gleichnis, nur die Sprache des Einen und Ewigen mit sich



selbst. Daraus ergibt sich mir nicht, daß es Materie und Geist, Hölle und Himmel gibt, darin finde ich nur, daß alles Gleichnis-  
sprache des Geistes ist (nicht etwa, daß alles beseelt ist), auch die scheinbar schönödeste und windigste Materie.

Darum, meine ich, kann sich unsere menschliche Sprache, die in Gleichnissen einhergeht, so erstaunlich mit der Natur decken, weil sie nur eine zweite Potenz des Weges ist, den die Natur selbst nimmt, um zu uns, um zu sich selbst zu kommen: auch sie redet, indem sie sich materialisiert, in lauter Gleichnissen. Nur daß nie die Bescheidenheit vergessen werde: daß wir die Natur meinen, wenn wir sprechen, ist sicher, ob aber die Natur mit ihren Gestaltungen das meint oder ist, was wir von ihr sprechen, wäre selbst dann noch unsicher, wenn wir alle das nämliche sprächen. Nur aber, daß in der Bescheidenheit auch der Wagemut nicht abhanden komme: nehmen wir zusammen, was wir von den Allwelterinnerungen in unserer Tiefe und was wir nun von der Deckung der Sprachgleichnisse des Menschen und der Natur sagten, so dürfen und sollen wir versuchen, in unsern Abstraktionen nicht etwa Sammelnamen für Ähnlichkeiten, sondern Gleichnisse für wahrhafte Gleichheiten und Einheiten, Ideen im platonischen Sinn zu finden. Treffliches darüber sagt Constantin Brunner in seinem großen Werke »Die Lehre von den Geistigen und vom Volke« (Abschnitt »Pneumatologie«). Ich zweifle nicht, daß wir auf diesem Wege zu sehr fruchtbaren Ergebnissen in der ständig notwendigen Umdeutung der Wissenschaft kommen, deren Sprache materialistisch sein muß und bleiben soll und noch lange nicht materialistisch genug ist.

Hier ist aber der Ort nicht, weiter von diesen letzten Dingen zu reden. Vom Sozialismus ist ja doch eigentlich die Rede, also von ganz etwas anderm, von Vorschlägen und Vorfätzen, das Zusammenleben der Menschen, die Grundlagen der Gesellschaft zu ändern. Und Nohl scheint uns sagen zu wollen, obwohl er es keineswegs deutlich ausspricht, aber er scheint es

vor allem in die Fragen, die er an mich stellt, zu legen: die Gesellschaft könne erst geändert werden, wenn die Menschen in einem Geiste geeint wären, der kein Naturtrieb — Natur, o weh! Teufel, Sünde! — sondern so etwas wie Wissen von Gott, Glauben, Kultusgrundlage wäre. Das ist der entscheidende Punkt, und hier trenne ich mich völlig von Johannes Nohl und bin sein abgefragter Gegner.

## 6. Fragen und Antworten

Es wird gefragt: Wie ist das? Die Menschen sind in der Verkehrtheit, sie werden aufgefordert, sich in Bündeln, in Siedlungen zu gerechtem Leben zusammenzuschließen, liegt da nicht ein Widerspruch? wie soll das möglich sein? Diese tatsächliche Verkehrtheit ist zum größten Teil unbewußt, wie soll sie bewußt werden, da jeder nur mit seinesgleichen zusammenkommt? — Es wird weiter gefragt: die Ehe, die wahre Ehe, der Lebensbund zu zweien wird gepriesen, aber wie kommt man zu solcher Liebe und Ehe? — Ich werde ferner gefragt: ob mein Begriff vom Geist nicht doch gar zu unbestimmt wäre? Ob der Geist nur ein »gesteigerter sublimierter Naturtrieb« wäre und ob daraus die Gerechtigkeit hervorgehen könnte? Wie denn in meiner Ausdrucksweise Geist und Wahn zusammenhängen oder sich unterscheiden?

Die Antwort des Verfassers, an dessen Ausführungen ich hier anschließe, ist, soweit ich verstehe, die, daß der Geist, der das Unmögliche, die Besserung, die Reue, die Wandlung und völlige Umkehr doch möglich mache, weit über der Natur und geradezu gegen sie stehe: die Natur und Materie widerstreben dem Guten, Rettung sei nur in Gott. So also wäre auch der Sozialismus eine Möglichkeit nur durch die geheimnisvolle und doch bewußt vor sich gehende Verbindung der Menschen mit diesem überirdischen und überweltlichen Gotte.

Da das nun eine wahrhaft entscheidende Auffassung des Ver-



fassers ist, muß ich um der Aufrichtigkeit willen sagen: seine Frage am Schluß, die er beinahe mit Ja zu beantworten scheint: Wird Landauers Buch die Welt umgestalten? hätte er von sich aus mit einem entschiedenen Nein erledigen sollen, — oder aber er hätte wenigstens am letzten Ende seiner Betrachtungen mit dem Zweifel beginnen sollen, ob wirklich der Sozialismus abhängig sei von einer solchen im Bewußtsein erreichten Vollkommenheit, ob das, was sich doch ziemlich bescheiden Sozialismus nennt, denn überhaupt eine so allerhöchste Vollendung sei, da ja eben Sozialismus eine mit einer Vielheit von Menschen zu schaffende Wirklichkeit, aber nicht die Wortgestalt eines Träumers und Dichters sein soll.

Der Widerstreit zwischen dem Verfasser und mir scheint in der Tat der zwischen Natur und Nichtnatur zu sein. Ich spreche aber nicht von einem Gegensatz zwischen Natur und Geist oder Natur und Gott, sondern davon, daß ich der Natur vertraue und das Beste und Heiligste des Menschen nicht in der Bewußtheit finde, daß der Verfasser dagegen der Natur tief entfremdet ist und auf den Sprossen der Bewußtheit, der Literatur, der Überlegung und Befinnung aus tiefem Schachte emporzuklimmen scheint, — er glaubt zu Gott und von der Natur weg, ich meine, auf diesem schweren und sonst ungewöhnlichen, in unserer Zeit nicht vereinzelter Pfade könnte er denn doch zur Natur unterwegs sein.

Wie man zur Ehe kommt? Ich gestehe, daß ich lächle. Die Vorstellung der Geologen, daß die Gesteinschicht unserer Erde nur eine dünne oberflächliche Haut sei, unter der das tiefe, feuerflüssige Innere gäre und brause, wird falsch sein, ich gebrauche sie als Bild für meine Meinung, daß alles, was mit Worten und Begriffen in unserm Bewußtsein vorgeht, nur unsere Oberfläche, unser zuletzt Erworbenes, Unsicheres, noch nicht Einverleibtes und Eingeseeltes ist, daß unter dieser dünnen — darum auch verletzlichen — Haut unsres Bewußtseins das feu-

rige Meer unfres wahren Wefens und wahren Lebens ist. Gewiß verläuft all unser Leben in der Form des Bewußtseins, weil all unser Leben Oberflächenleben ist, und nichts kommt aus unfrer Tiefe herauf, um unser Schicksal zu gestalten, ohne irgendwie vom Oberbewußtsein gedeutet oder gewußt zu werden. Aber in all diesem Wissen wissen wir, daß wir unser Bestes nicht wissen, und wer eine Antwort auf die Frage weiß, wie der Mensch zur Ehe komme, der könnte ebenlogut das Dichten mit Hilfe des Nürnberger Trichters oder die Güte mit Hilfe der Psycho-Analyse zustandebringen wollen. Nur erwähnt sei, damit ich nicht auf einem Gebiete mißdeutet werde, auf das ich mich hier nicht begeben, daß ich den Ausdruck »das Unbewußte« für unfre dem Oberbewußtsein unbekannte Tiefe nicht akzeptiere. Damit, daß »ich« etwas nicht weiß, ist noch lange nicht gesagt, daß es nicht von sich selber weiß. Nur daß dieses Wissen — ohne das kein Sein denkbar ist — ganz etwas anderes ist als unser Wortwissen.

Wie wir zur Ehe oder zur Gerechtigkeit oder zur Gemeinde und zum Menschenbunde, wie wir also zum Sozialismus kommen, — so wie der Verfasser fragt, haben wir, meine ich, darauf keinerlei Antwort. Wir sind von je in der Welt und haben Erfahrungen genug in unfrem Gemüte angelammelt, daß unfre Menschennatur einiges Vertrauen auf sich setzen darf. Wir haben — wir alle — Sehnsucht, Gewissen, Reinlichkeit, Friedfertigkeit, Güte in unfren meilentiefen Schächten aufgestapelt, beim einen etwas tiefer, beim andern etwas weniger tief versenkt: und der kleine Unterschied ist groß genug, daß vielen ihrer Lebtage nicht viel vom Guten nach oben kommt.

Das ist die Aufgabe der Sozialisten und der durch sie herbeigerufenen, herbeigeführten Völkergeschnisse: die Lockerung der Verhärtung in den Gemütern vorzubereiten, auf daß Verschüttetes wieder nach oben komme, auf daß wahrhaft Lebendiges, das jetzt völlig tot scheint, wieder hervorbreche oder emporwache.

Alles Gute, das in die Welt kommt, kommt daher, daß es da ist: in der Welt, in den Menschen. Nennt es Gott oder Tier oder Mensch oder gar nicht — nur redet nicht so, als ob unten der Teufel und oben der Gott wäre. Redet um Gottes willen nicht so, als ob ihr Gottes Schwager wäret und zu uns kämet, um uns Grüße von ihm zu bestellen.

Was ich Sozialismus nenne, ist keine Vollkommenheit. Ich glaube an keine solche Vollkommenheit und habe solchen Glauben nicht nötig. Nicht von oben, nicht von außen, nicht von unten und nicht von innen wird den Menschen und ihrer Gesellschaft je eine Vollkommenheit kommen. Vollkommenheit ist nur in unseren Worten, weil da Gegensätzlichkeit und runde Dinglichkeit ist. Vollkommenheit ist in der Utopie, im Ideal, in der aus Traum und Wort gewölbten Wunderkuppel des Dichters. Gut, im äußersten Sinne des Wortes, kann es zwischen den Menschen nie werden, zwischen keinerlei Menschen; es gibt keine sakramentalen Ehen und keine himmlischen Gesellschaften.

Der Sozialismus knüpft nicht ans Absolute an und geht nicht aufs Absolute aus. Wenn ich von unseren Zeiten gesagt habe, sie seien Zeiten der Negation, so lag darin keinesfalls die Verheißung eines nahen Zeitpunktes, wo wir die Wahrheit der Welt in Sprache fassen könnten. Die Kritik, die in unsern Köpfen scharfe Messer schwingt, können Ehrliche und Starke nicht nach Wunsch und Sehnsucht zur Stumpfheit bringen wollen. Wir leben in den Zeiten der Negation und des Individualismus, einzelne finden ein geistiges Gebilde, bei dem sie sich beruhigen, sei es Resignation oder Überschwang, eine Religion, die uns alle eint, gleichviel, wie sie sich nenne, ist nicht zu erwarten.

Was ich Geist, verbindenden Geist oder Gemeingeist nenne, ist etwas, was ich in mir spüre, in allen Menschen vorhanden weiß und in bestimmten Perioden der Menschengeschichte besonders stark hervortreten sehe. Er ist nie etwas anderes als

Natur, wäre aber in wissenschaftlicher Sprache gewiß nicht Naturtrieb zu nennen, da dieser Geist vielmehr eine komplizierte Verbindung von zu Gefühl gewordenen Erfahrungen vieler Geschlechter, Interessewahrung und Vernunft ist. Dieser Geist lebt als Gleiches in den Individuen und schafft darum in den hohen Zeiten aus der Spontaneität, der Freiwilligkeit heraus Gemeinden, Korporationen, Verbände.

Die Religion bringt das Leben der Menschen, das private und das öffentliche, in Verbindung mit einem jenseits des Lebens und jenseits der Welt liegenden Zweck. Wir leben um einer Bestimmung, um einer Aufgabe willen, wir sollen der Welt etwas hinzufügen, oder die Welt von irgend etwas ablösen, oder die Welt irgendwo hinaufbringen. Es ist ein Ziel gesteckt, der Welt, der Menschheit, dem einzelnen Menschen, jeder einzelnen Menschentat und jeder Regung unseres Herzens. Irgendwo in Nirgendwo, jenseits der Sternenwelt, hängt eine Glocke, für jede Menschenseele eine. Die spricht ihre klingende Sprache mit bei allem, was wir tun, und bei jedem Motiv und immer verschieden. Sie läutet silbern ruhig, wenn Adam Meier seinen Haferbrei zum Frühstück verzehrt, sie gibt zitternde Töne, wenn er ein Täubchen ißt, und Sturm läutet sie, wenn Adam oder der Adamslohn ein Menschenleben vernichtet.

Von dieser Weltordnung oder moralischen Bedeutung des Weltgeschehens und Menschenlebens weiß ich schlechterdings nichts. Das alles sind Aberglaubenreste aus der Zeit, wo die Welt im Menschengeste klein war, wo die Gestirne für die Erde und die Erde für den Menschen und dieser für den Himmel geschaffen war.

Die Zeiten, wo der Geist sich als Motiv seines eigenen natürlichen Waltens eine in Worte gefaßte Vorstellungswelt schafft, in der eine absolute Bedeutung unseres Handelns verfinnlicht ist, nenne ich die Zeiten des Wahns. In diesen Zeiten ist der Geist sich nicht selbst genug, er leitet sich ab von der absoluten

oder moralischen Weltordnung. Er weiß nicht, daß er selber dieses Glaubensgebäude und diesen Gott geschaffen hat, er glaubt, Gott habe ihn geschaffen.

Wenn der Sozialismus von einer Einigung der Menschen darüber abhängig wäre, wozu der Mensch lebe, wäre es wahrhaft traurig um ihn bestellt. Der Sozialismus ist im Vergleich mit diesen kühnen Fragen und unvergleichlich kühneren Antworten eine sehr bescheidene Angelegenheit. Er knüpft an unsern sehr gemeinen Lebensdrang, an unsern Hunger an und will die Menschen dazu bewegen, diesem Hunger, zu dessen Stillung Teile der andern Natur durch unsre Menschennatur hindurchgehen müssen, nicht in der Weise Genüge zu tun, daß die einen Menschen den andern Menschen das wegnehmen, was sie durch Arbeit der Natur abgerungen haben, daß sie im Gegenteil positive Einungen schaffen zum gemeinsamen Ausbeuten der Natur. Wenn einer zu diesen brüderlichen Gefühlen gegen die Volks- und Menschheitsgenossen Sicherheit, sagbare Sicherheit über den Sinn der Welt und des Lebens braucht, kann er mir wahrhaft leid tun. Das Gefühl, daß die Sippe, dann der Stamm, dann das Volk eine solidarische Einheit bildet, ist in der Geschichte entstanden, wiederholt entstanden, hat Höhenzeiten und Niedergangszeiten gehabt, ist nie ganz geschwunden gewesen und steht allewege mit Vernunft und Zweckmäßigkeit in genauer Verbindung. Steht überdies in unlöslicher Verbindung mit unserm natürlichen Wissen um die Einheit der Menschheit im relativen Gegensatz zu allem, was sonst in der Welt ist, Dieses Wissen ist gewiß nicht erst durchs Christentum in die Welt gekommen, wir haben auch vorher Augen zu sehen und Nase zu riechen und Sympathie gehabt. Aber das Christentum hat dieses Wissen zur starken Sprache gebracht und hat dadurch, daß es dieses Wissen mit tiefen Symbolen und festgefügt, glänzendem Wahn verknüpfte, eine gewaltige Macht geübt.

Es ist aber zu diesem Thema Sinnlichkeit und natürliche Sympathie einerseits, Christentum andererseits noch etwas zu sagen. Daß die Sinnlichkeit und die durch die Sinne gelenkten unabweislichen Naturtriebe dazu neigen, sich rücksichtslos durchzusetzen und in Wildheit und Unbefonnenheit über Leiden und Leiden der Mitmenschen hinwegzuströmen, ist kein Zweifel. Daß aber andererseits die Sinne nicht bloß der Entzweiung, sondern ebenso der Verbindung und Verschmelzung der Menschen dienen, sollte ebenso bekannt sein. Sitzt auch die Seele des Menschen nicht in der Nase, so ist doch sicher, daß durch die Sinne, durch die uns bekannten und durch unbekannte gegenseitige körperliche Beziehungen die Menschen nach Wahl und Vorliebe zueinander gebracht werden, und daß alle Menschen im Vorzug vor der übrigen Natur sinnlich miteinander verbunden sind. Das Christentum nun mit seiner durchaus unsinnlichen, den Sinnen feindlichen Tendenz hat diese Naturgrundlage der von kleinen Verbindungen aus allmählich sich höher organisierenden Menschheit völlig aufgegeben und untergraben und hat die ganz allgemeine, absolute, ununterschiedene Menschenliebe gefordert. Als diese Lehre einer späten und fertigen Zivilisation zu frischen, ungebrochenen, sinnlich natürlichen Völkern kam, ergab sich das zauberhaft schöne Bild des Mittelalters, wo Farbe und Licht, Sinnlichkeit und Geistigkeit beisammen waren, wo auf die festen und noch nicht erschütterten Gemeinden, Korporationen und Bünde der vordriftlichen Zeit die Symbole und der Geist des Christentums wirkten. Was für eine erstaunlich reiche und seltsam innig-lebendige Verbindung von Sinnen und Spiritualismus ist ein christliches Münster! Aber nur der versteht das Mittelalter recht, der es als diese Verbindung von Christentum und Natur, von Christentum und gesunder Volkskraft, von Christ und Antichrist versteht. Sowie das Christentum sich auf sich selbst besann und sich von der Verbindung mit dem Sinnenleben der Völker zurückzog — mit der



Reformation — begann sich deutlicher zu zeigen, was auch in den früheren Jahrhunderten schon da war und oft verhängnisvoll genug gewirkt hatte. Die Sinnlichkeit stellte sich immer stärker in den Dienst der leidenschaftlich blinden Irlucht und immer weniger in den Dienst der Sympathie. Die Sinnlichkeit bekam das böse Gewissen, einmal weil sie verlästert wurde, dann aber auch, weil sie nur noch mangelhaft, nur noch einseitig funktionierte. So entwickelte sich das Christentum immer mehr zu einer Anstalt zur Vorbereitung der Gleichheit im himmlischen Jenseits, auf Erden waltete die Ungerechtigkeit, der die Sinne dienten. Die Zeit soll erst wiederkommen, in der die Sinne und die natürliche Sympathie freigesprochen sind und von der sinnlichen Liebe und der Familie her ihre Ströme über das ganze Gemeinschaftsleben der Menschen ausenden. Keineswegs eine Verderbnis des ursprünglichen Christentums durch die Kirchenentwicklung ist schuld, daß das Christentum keine Praxis hat, sondern die ursprüngliche Unsinnlichkeit und Unwirklichkeit, der Absolutismus der Christuslehre hat diese Kirchen- und diese Staaten- und Völkergeschichte zur notwendigen Folge gehabt. Der Sozialismus hat die Aufgabe, das unsinnliche, absolutistische Christentum zu den Sinnen, zur Relativität, zum ganz gemeinen Leben und dadurch zur Erfüllung zu bringen.

Das Christentum hat die Sinne heruntergebracht und hat diesen mit der Erbärmlichkeit eng verschwisterten Sinnen die Erde überlassen, der Geist flog dünn und leicht, ohne Erden schwere himmelwärts und verflog sich. Wir Sozialisten aber wollen den Sinnen und allem irdischen Leben den Makel und das Manko nehmen und wollen dem Geiste die Natur und die Wirklichkeit geben, auf daß er als verbindender Geist die Menschen zu ihrer Gemeinsamkeit führe.

Wir Sozialisten wollen den Geist sinnlich und leibhaft machen, wir wollen ihn ans Werk lassen, und wir werden gerade da-

durch die Sinne und das Erdenleben vergeistigen. Was ist denn die Kunst, die geistigen Menschen schon seit Jahrhunderten wieder an die Stelle der Religion getreten ist — wieder, denn so war's doch wohl auch im klassischen Griechenland — was ist sie anderes, als Geist gewordenes Sinnenleben und sinnlich wiedergeborener Geist? was anderes als der Sinn der Welt, verkörpert in der Welt der Sinne? Schaffen wir den Sozialismus, greifen wir die wirtschaftliche Not an der Wurzel an, gründen wir, wie es ganz unausbleiblich ist, den Völkerfrieden und die Menschheit, — was bleibt uns dann übrig für die Not und Wildheit und Leidenschaft und das lechzende Verlangen, für die Tragik, die wir brauchen, um Lebendige zu sein, als mit all unsern Sinnen und Gluten im Geiste zu leben?

Man sieht, nicht bloß eine, nein, mancherlei Beziehungen sind da zwischen Religion, Weltanschauung, Philosophie oder wie man es nennen will, und unserm Sozialismus. Unser Wille und Weg, aus dem Raube, der Niedertracht und dem Schlendrian auszufcheiden, bricht tief aus unserm Wesen, unsrer Natur, unserm Charakter hervor, aus derselben Tiefe, in der unsere Sehnsucht und Frage nach der wahren Welt wohnt und uns Gleichnisse schenkt, die dieser Wissen, jener Wahn heißt, gleichviel. Aber man soll nie vergessen, daß der Sozialismus das gemeine Erdenleben lebendiger Menschenindividuen angeht. Diese historisch, räumlich, zeitlich begrenzte Welt wird nach ihren eigenen Prinzipien gelenkt, nach den Prinzipien der Relativität, und nicht nach Anweisungen des Absoluten, in dem es ja wohl Historie und Raum und Zeit und Individualleben und selbst Heiligkeit nicht mehr geben wird. Es geht nicht an, daß man morgens nach dem Frühstück Welt und Materie überwindet, und nach dem Mittagschlaf weit hinter der Sternenswelt dem Ewigen ein Stelldichein gibt. Es geht nicht an, daß man uns ein aus brüchigen, fadenscheinigen und nur vor Alter und Gebrauch glänzenden Worten gewebtes Gewand über



den Stuhl legt und uns sagt: lieber Sohn, lege dieses Glaubenssystem als Rüstung an, ehe du als Streiter des Herrn ausziehen magst. Das vielmehr ist das Große am Sozialismus: daß er uns von den Wortgebäuden weg zum Bau der Wirklichkeit führt. Daß er Menschen eint in klar begriffener Notwendigkeit, was zu tun ist, um dem Moment zu entsprechen, Menschen, die im Wort und Wahn nicht einig sind und nicht einig sein wollen. Wir sind noch lange nicht am Ende mit Kritik und Analyse und der Erschütterung kindlich-schöner, aber falscher Geistespinste durch die Naturforschung. Nicht Vorläufer, sondern verspätete Epigonen sind die, die uns jetzt da und dort zuverlässige, fertige und erprobte Weltanschauungen und Religionen anbieten, um den Drang nach dem Positiven zu befriedigen. Alle mögen sie brauchen, die der Sehnsucht voll sind, alle, nur wir nicht, wir Sozialisten nicht: denn uns gelüstet nicht mehr nach dem Positiven in Worten, und wäre es der seligste, von der Geschichte verklarte Wahn; uns verlangt nach dem Positiven durch unsere Tat, durch unser Leben. Aedificabo! Ich will erbauen! heißt der Wahlspruch des Sozialisten. Eines war die Erbauung im Christentum; ein andres ist die Erbauung des Sozialismus.

# Von der tierischen Grundlage

⟨1918⟩

Unter Vorstellungskraft versteht man die Fähigkeit, sich Objekte, die an andern Orten sind oder in der Vergangenheit waren, oder wohl auch Kombinationen, die möglich wären, aber nicht wirklich sind, vorzustellen. Mir fehlt aber in unsrer Sprache ein Wort für die ohne Zweifel vorhandene und wichtige Gabe, sich in etwas Vorhandenes, das uns durch Sinnenwahrnehmung bekannt ist, so hineinzuversetzen, als ob wir es selbst wären. Diese Form der Phantasietätigkeit, die uns *cum grano salis* das gegenständliche Objekt in ein seelenhaftes Subjekt verwandelt, will ich hier Ichphantasie nennen. Mir scheint diese Ichphantasie, die uns ermöglicht, uns vorzustellen, wie man lebt, gleichviel, ob man ein Mensch ist oder sonst was, und die auf der andern Seite große und wichtige Gebiete unfres eigenen Daseins als unrealisierbar bezeichnen muß, wichtig für die Erkenntnis dessen, was wir unser Menschenleben heißen, und für unfre Stellung in der Natur. Eine Rose oder ein Lindenbaum zu sein, kann ich mir, wenn ich die Wahrheit sage und nicht Märchen affektiere, nicht vorstellen. Ich weiß nicht, wie ich blühen und die Blätter abwerfen und Augen ansetzen soll, weiß nicht, wie man das macht, und was man dabei empfindet. Bei dieser puren Negation aber merke ich etwas, was mich, mein sogenanntes Ich angeht. Mit einiger Mühe und Ungenauigkeit kann ich mir, besonders wenn ich auf diesen Gebieten an Störungen leide, vorstellen, wie mein Herz schlägt, wie ich verdaue, wie ich atme. Ich atme — nun ja, für eine Weile kann ich es lassen und auch sonst mit dem Willen ein wenig eingreifen, schön, ich tue es. Ich verdaue, an der vordern und hintern Leibesöffnung spielt der Wille, der tun und lassen kann, etwas mit, auf dem langen Weg dazwischen sehr wenig. Ich herzschrage — das behauptet auch die

Sprache nicht, Aber sie erlaubt mir wieder, zu sagen: ich wachse, wiewohl sie nicht so weit geht, das Wachsen transitiv zu machen. Ich bin eben wirklich nicht dabei, wie ich meine Haare und Nägel wachse und den Samen meiner Hoden erneuere, und bei noch gar vielem der Art nicht. Es liegt ein guter Sinn darin, wenn die Sprache der Nord- und Mitteldeutschen zwischen »mir schwitzt« und »mich schwitzt« schwankt, aber durchaus nicht schriftdeutsch lügen will: ich schwitze. Dem Wissenschaftler zugegeben: ich weiß auch nicht in den Einzelheiten, wie das vor sich geht, wenn ich sage: ich gehe, ich esse, ich denke, ich fühle, ich will, ich spreche. Aber hier geht es gar nicht um wissenschaftliche Analyse unsrer Funktionen, sondern um die Tatsachen unsres Selbstbewußtseins. Es geht gerade darum, daß ich nicht in demselben Sinne, wie ich von meinem Denken und Fühlen und Tun rede, sagen kann, daß ich schwitze. Wenn man sich mit seinem Willen und Lassenkönnen nicht selber dabei weiß (oder glaubt), kann man nicht behaupten, man tue etwas. Ich kann das auch so ausdrücken, daß ich sage, mein Schwitzen sei mir kaum etwas anderes als eine irgendwie nachträgliche Sinneswahrnehmung eines objektiven Vorgangs am eigenen Leib, mein Fühlen und solche subjektive Betätigungen sind für mein Selbstbewußtsein etwas anderes, eben das, wofür wir das Wort Ich brauchen.

Nun mache man mir aber einmal den folgenden Versuch nach, das Ergebnis kann nicht zweifelhaft sein. Ich lag im Wald und hörte den Vögeln zu: die Drossel flötete, der Pirol schmetterte sein Signal, der Specht hämmerte mit seinem Kopf. Von dem, was ich hörte, gingen mir die Gedanken zu dem, was ich sonst gesehen hatte und aus Mitteilungen wußte. Wie das Weibchen brütet, wie die Eltern dann hin und her fliegen, wochenlang unermüdlich, und den Kindern ins Nest täglich Hunderte von Fliegen und anderen Kerbtieren sorgsam im Schnabel lebendig zutragen. Ich behaupte nun: all das ist Leben und

Tätigkeit einer Art, die ich mir unmittelbar in der Ichphantasie vorstellen kann. Ich brauche keinerlei Wissenschaft und keine Lösung der Gartenlaubenfrage: Instinkt oder Überlegung? um mir in lebendiger Verwandlung aus dem Sinnenmäßigen ins Innerliche vorzustellen, ich wäre der Pirol, der von Erlenwipfel zu Wipfel fliegt und sein Signal ruft, hunderte Male an einem Nachmittag; ich weiß, daß das in mir Pirol eine überindividuelle Nötigung unüberwindlichen Zwanges wäre, und welch Glücksgefühl überkommt mich Menschen bei diesem Wissen, daß es Überindividuelles in der Welt gibt, das ganz individuell und nur individuell ist, mir ist geboten, zu rufen und zu singen, ich muß, aber dieses Gebot lebt nur in mir, und diese Zwangsgewalt ist meine Freiheit, wie es uns Claudius so herrlich eingeprägt hat:

In dir ein edler Sklave ist,

Dem du die Freiheit schuldig bist.

Liebe Gottnatur, wie danke ich dir, daß du beim Instinkt nicht den Umweg über Staat und Bureaukratie gemacht hast, daß das Tier ohne Gesetze das Gebot ausführt, und daß der Zwang, den ein Ganzes aufs Einzelwesen ausübt, da nicht der Vermittlung des Schutzmanns bedarf! Unterricht der Kleinen zur Erweckung und Ausbildung der ererbten Befehlsgewalten ist zwar da, mehr, glaube ich, als bisher beobachtet worden ist, aber wiederum danke ich, daß dieser Unterricht in den Instinkten nicht die Form der sexuellen Aufklärung angenommen hat, zu der die Menschheit jetzt, wie es scheint, greifen muß. Etwas Lebendiges aber von dieser Gewalt und Freiheit des Instinkts muß noch in uns erhalten sein, denn, wie gesagt, die Ichphantasie des Menschen kann sich einbilden, der Spedht zu sein, der nicht einen Hammer als Werkzeug in der Hand schwingt, sondern mit dem Kopf und dem weit vorgewachsenen Schnabel drauf los schlägt, die Schwalbe zu sein, die im allgemeinen gewohnt ist, die Fliegen, die sie schnappt, im Flug zu verzehren, auf ein-

mal zu einer bestimmten Jahreszeit aber die Leidenschaft verspürt, sie sorgsam lebendig im Schnabel durch die Lüfte zu tragen und sie den Jungen ins Nest heimzubringen.

In seinen eigenen Funktionen also hat jeder unter uns Gesehnisse, die ihm viel fremder und unbegreiflicher sind als zum Beispiel der ekstatische Gesang eines Singvogels oder das Familienleben irgend eines Tiers. Daß ich das Schwänzchen hochhebe und ein Häufchen fallen lasse, kann ich mir viel leichter vorstellen, als daß ich mit der Tätigkeit meines Dickdarms oder der Gallenblase oder der Milz und Leber oder gar des Hirns persönlich zu tun habe. All solche Tätigkeiten und Organismen nun, in die ich mich hineinversetzen kann, als ob ich es wäre, haben — die Vorstellungskraft der Ichphantasie ist nur eine andre Nuance — etwas mit Sympathie oder Liebe zu tun. Ich kann nicht leugnen, daß ich das Hasenpaar, das ich auf einer Wiese um einen Baum herum tanzen sah, während das kleine Häselein zuschaute, recht innig in mein Herz geschlossen habe, und zu dem wilden Schwan, der ein paar Meter über dem Wasser eines geraden Flusses mit mächtigem Ausgreifen der Flügel ganz allein, wie von einer unsichtbaren Schnur gezogen, einem fernen Ziele zuflog, habe ich eine Neigung, der Ehrfurcht und Pathos gefüllt sind.

Am nächsten in der Natur also steht uns die tierische Selbstbetätigung, in deren Innerlichkeit wir uns hineinversetzen können. Für die Welt, in die wir nicht so unmittelbar eingehen können, fehlt es uns aber durchaus nicht an Empfindung. Sie offenbart sich uns, indem wir sie schauen oder sonst mit den Sinnen aufnehmen, durch Schönheit und Erhabenheit. Wenn wir die Rose und den Lindenbaum schauen, regt sich unfre Herzlichkeit, und wir erkennen nicht bloß die Notwendigkeit und den Sinn dieser Funktionseinheiten an, sondern auch ihre Ähnlichkeit mit dem, was uns als tierische Lebenstätigkeit wie etwas eigenes vertraut ist. Das Wachsen der Gesteine, die chemischen

Prozesse, das Fallen der Meteore, die Bahnen der Gestirne sind mir fremd, aber doch nicht so fremd, daß die dichtende Phantasie sich nicht auch in diese Bewegungen versetzen könnte, ja sogar die Ahnung der Möglichkeit einer Liebe auch zu diesen Tätigkeiten lebt in mir, so, wie wir ahnen, daß da Funktionen zu einer geschlossenen Einheit, zu etwas wie einem Organismus zusammengeballt sind, so haben wir die Gabe der Sympathie zu diesen Weltverkörperungen, wir sind schon so geschaffen, daß wir für unsre Liebe zum Ganzen Exemplare und Repräsentanten brauchen, die ihrerseits Ganze sind, auf Stufen der Mikrokosmen steigen wir zum Makrokosmos oder Himmel empor, und der Sohn ist liebend zu uns herabgekommen, daß wir in einem Einzelnen ein Gleichnis des Ganzen, im Sohn den Vater lieben lernen.

Es hat aber seinen überaus einfachen und allernächstliegenden Grund, daß im christlichen Mythos der Repräsentant der allumfassenden Liebe ein Menschensohn ist: ziehen uns Fäden der Sympathie zu Tieren und schließlich zu aller Welt hin, so muß das Band, das mich Menschen mit dem andern Menschen verbindet, überaus stark sein. Sympathie ist ja doch die Kenntnis oder Witterung von einem Gleichen, das in den mannigfaltigsten verschiedenen Gestalten der Natur waltet, und wo könnte für den Menschen mehr von diesem Gleichen sein als in der Menschheit?

Man macht Einwendungen und sagt, die Sache verhalte sich ganz anders. Gerade weil uns das Leben der Tiere nur ungenau, nur ahnungsweise bekannt sei, könnten wir eine Art spielerische Sympathie zu ihnen empfinden, die nur so lange gelte, wie wir praktisch nichts mit ihnen zu tun hätten. Aber im Menschlichen kennen wir uns gut aus, und da kämen neben der unleugbaren Sympathie auch starke Antipathien von Natur aus vor. Eine Antipathie bestünde zwischen der weißen und der gelben Rasse, den Neger könnten wir im wahrsten Sinn des



Wortes nicht riechen, Juden und Nichtjuden vertragen sich im Grunde nicht und ähnliches mehr.

Aber das ist ja nur ein anderer Ausdruck für das, was ich sage! Daß, sowie das Praktische, das heißt: der Kampf um Leben und Behaglichkeit, der Egoismus ins Spiel kommt, alle Ichphantasie und Sympathie ausgespielt haben, wird keiner leugnen. Ein Franziskus oder ein russischer Muschik kann Sympathie noch zu seinen Läufen aufbringen, von mir muß ich gesehen, daß ich, ähnlich wie man es von Silvio Pellico und anderen Gefangenen weiß, einmal im Staatskloster eine Art Freundschaftsverhältnis zu einer Stubenfliege hatte, die in der peinlich laubern Zelle herangeflogen kam, wenn ich den Daumen mit etwas weichem Brot darauf ausstreckte, und so auf meiner Hand ihre Nahrung holte, daß ich noch jetzt eine oder zwei Winterfliegen gern im Zimmer hege, daß ich aber im Sommer einen unerbittlichen Kampf gegen die ekelhafte Plage führe. Ekelhaft — da haben wir den stärksten Ausdruck der Antipathie, die Sympathie aber ist unvoreingenommene Wahrheit, ich empfinde sie, wenn ich mich in das fremde Leben hineinversetze, ohne daß die Tierchen mir irgendeinen Nutzen bringen, bei der Antipathie hat sich der Egoismus eingemischt. Genau so ist es mit den fremden Völkern. Wie groß ist unser Staunen und unfre Rührung, wenn wir an primitiven Völkern, die wir unbeteiligt in ihrem Leben beobachten, in dem Grundlegenden des Lebens bei aller Verschiedenheit der äußern Formen und meinetwegen auch der Hautgerüche unfre Gefühle vorfinden, und je gelber der Chineser ist und je schwärzer sein glattes Haar, um so inniger ist unfre Sympathie für ein Volk, das Laotse und die chinesische Lyrik und die chinesische Malerei hervorgebracht hat, und das Jahrhunderte lang das Schießpulver gekannt, aber es nur zu Feuerwerken benutzt hat. Für das Verhältnis der Juden zu den Christen ist ewig der echte Ausdruck das Gespräch des Klosterbruders mit Nathan. »Daß unser

Herr ja selbst ein Jude war«: liegt in dieser Befinnung nicht unlägliche Sympathie? Und wie dann der Christ den Juden für einen Christen, der Jude den Christen für einen Juden erklärt: ist das nicht die Erkennung und Umarmung der nach der Erscheinung Ungleichen im wesenhaft Gleichen?

Die Menschen haben es noch nicht gelernt, so miteinander zu tun zu haben, als ob sie nichts imteinander zu tun hätten. Die Kunst und Einrichtung des gegenseitigen In-Ruhe-Lassens muß gelernt und geschaffen werden, eher wird es keinen Völkerbund und keine Menschheit geben.

Der Ausdruck aber, daß die Antipathie, sagen wir ruhig: der Haß in Zusammenhang steht mit den praktischen Beziehungen der Lebensgier, ist mir noch zu unbestimmt. Ich glaube, auf dem Wege der Ichphantasie oder des Hineinversetzens auch Sicherheit über den Ursprung des Hasses in der Natur zu gewinnen. Lasse sich also der Leser noch eine Tiergeschichte gefallen!

Wir haben eine Katze, welche eine echte Katze ist. Ich habe noch nicht bemerkt, daß sie eigentliche Liebe zu uns Menschen hätte oder sich anders als egoistisch um uns kümmerte. So führt sie im Haus und ums Haus herum ihr eigenes Leben, und unfre Anwesenheit stört sie dabei nicht sonderlich, das ist der Grad des Familiensinns, zu dem sie es uns gegenüber gebracht hat. Öfter hat sie am hellen Tag in unsrer Gegenwart eine Maus gefangen und dann stundenlang mit der Lebenden ihr bekanntes Spiel getrieben, bis das Spielzeug tot war. Jetzt hat die Katze ein kleines Kind, vier waren es erst, zwei haben wir verschenkt und eines hat ein fremder Kater, der lange ums Haus gestrichen war und dann in einem unbewachten Augenblick wie ein Räuber einbrach, geholt und ohne Zweifel aufgefressen. (Ich bin überzeugt, daß das Entartung im Zusammenhang mit der Domestikation ist und in der wilden Natur nicht vorkommt. Dagegen kommt ein andrer Kater, den wir für den Vater halten, manchmal zu Besuch und spielt sehr nett mit Mutter



und Kind.) Dies einzige Kind, das sie noch hat, ist jetzt etwa sieben Wochen alt. Vor einigen Tagen, nachdem die Alte stundenlang unbeweglich auf einem Rasenfleck gesessen und gelauert hatte, kam sie aufgeregt herein und brachte ihrem kleinen Kätzchen eine Maus, eine tote Maus, sie hatte sie, ganz gegen ihre Gewohnheit, ohne die Spur eines Spiels sofort nach dem Fangen totgebissen. Und nun legte sie die Maus vor das Katzenkind hin, und kaum war das mit dem Mäufeschwänzchen in Berührung gekommen, als es allerliebste mit der kleinen Leiche zu spielen anfang. Die Alte saß daneben und sah zu. Nach einer Weile, etwas mehr als einer halben Stunde, hatte sie offenbar genug von dem Spiel des Kindes mit dem toten Ding, sie nahm die Maus und tat mit ihr, was sonst das Ende vom Lied war, wenn sie selbst so ein Tierchen zu Tod gespielt hatte: sie fraß es auf. Am Tag darauf sahen wir außen vor dem Haus eine andre totgebissene Maus liegen, konnten aber nicht feststellen, was damit geschehen war. Wieder ein Tag, und die Alte kommt nachmittags in die Stube und bringt wieder eine Maus mit: diesmal aber lebte das Tierchen, allerdings nicht mehr sehr kräftig. Sie brachte es wieder ihrem kleinen Kind und sah ruhig und vertrauend zu, wie das sofort nach Katzenart mit der Maus spielte, sie hie und da laufen ließ, wieder einsing und so weiter. Das Ende habe ich, da es nicht zu meiner Gewohnheit gehört, Artikel über Tierleben zu schreiben, nicht mitange-  
sehen.

Aber ich kann versichern: niemals, weder früher noch bei diesen Gelegenheiten, habe ich im Verhältnis der Katzen zu den Mäusen das Geringste gesehen, was wie Haß der Katze gegen die Maus ausgesehen hätte. Wenn ich mich dagegen, was ich durchaus kann, in die Empfindung der kleinen Maus oder etwa der Vögelchen versetze, die sich in Scharen gegen einen Raubvogel zusammentun, um ihn mit Geschrei und Ge-  
flatter zu vertreiben, worauf sie, wenn er wirklich flieht, ihn

verfolgen und hetzen, so habe ich ein Nachahmungs-, Mitlebensgefühl, das aus Furcht und Haß zusammengesetzt ist.

Das geht, ich zweifle nicht daran, so durch die ganze Natur und durch die Menschheit mit: kein Haß ohne Furcht. Ich glaube nicht, daß der Löwe die Antilope haßt, ich glaube nicht, daß der Habicht den Hasen haßt, Haben- und Fressenwollen kann mit zärtlichem Spieltrieb und Gefühlen der Sympathie verbunden sein, das ist nicht bloß so von der Katze zur Maus hin sondern bis zum Menschen das Verhältnis des Jägers zur Beute, aber ich glaube, daß in der Furcht der Kleinen vor den Großen, der Schwachen vor den Starken etwas sitzt, was Haß erwecken kann oder ihm benachbart ist. Die Unterlegenheit, die Schwäche, die Furcht, überflügelt oder in die Enge getrieben oder irgendwie geschädigt und unterdrückt, am freien Leben verkürzt zu werden, erzeugt den Haß und die Taten des Hasses.

Auf die Kompliziertheiten unfres Gesellschaftslebens, wo Furcht und Haß zwischen Einzelnen wie Völkern mit der Ungleichheit der Lebensbedingungen, mit Armut und Furcht vor Armut zusammenhängen, will ich in dieser Betrachtung, die auf tierisch-natürliche Grundlagen hinweisen will, nicht eingehen. Ich weiß sehr wohl, daß vieles einen anderen Schein bekommt, sowie die Natur Menschengestalt annimmt. Ich weiß, daß zwischen uns Menschen längst Taten des Hasses geschehen, ohne daß Haß empfunden wird, so wie ja auch umgekehrt der verwidene Herr Lissauer und die Gummistempelhelden, die mit ihm fühlten, Haß empfinden konnten, ohne sich nach eigenen Taten des Hasses zu sehnen. Ich weiß, daß wir uns Organisationen und mechanisch-bürokratische Apparate erfunden haben, deren Funktionieren uns jede Empfindungsnotwendigkeit abnimmt, ich weiß auch, daß bei uns Menschen sich die Furcht in das Machtgefühl, der Stärkere und zur Herrschaft Berufene zu sein, maskieren kann, wie es ja auch in einer Gegend des Menschlichen, die der Natürlichkeit näher liegt, vor-

kommt, daß weiche weidende Angst sich in sehr starken, protzenhaft forzierten Tönen äußert, ich weiß, daß es unter Menschen für jede Tat des Hasses eine Ideologie und mehrere Oberlehrer gibt, sie zu rechtfertigen.

Das und noch einiges weiß ich. Ich weiß aber auch, daß wir Menschen alle unter unsern Kleidern, unsern Uniformen und mannigfachen Maskierungen wirkliche und nackte Menschentiere sind. Ich weiß, daß in der Zeit, die man die Renaissance nennt, in Wahrheit so etwas wie Wiedergeburt unterwegs sein wollte, weil in der Gegend von Giordano Bruno ein hinreißendes, mit Mythos trächtiges Christ=Heidentum den göttlich beflügelten Geist enthusiastisch der tierisch schönen Leibesnatur vermählen wollte, daß aber die Reformation alles verpfuschte und verheuchelte, weil sie schließlich nur an unsern Kleidern und sogar nur an den Sonntags- und Staatskleidern herumflickte. Ich weiß, daß eben das die Gefahr auch der besten Unzufriedenen und nach der Menschheit Begierigen ist: im Gesellschaftlichen, Formalen, Maskenhaften zu bleiben und nicht zu wissen, daß wir froh und zuversichtlich bei unsrer Tierheit einkehren müssen, um unser echtes, vom Geist der Gattung gebundenes und daher freies Menschentum zu finden.

# Tarnowska

⟨1910⟩

In Venedig steht seit etlichen Wochen eine internationale Dirne vor Gericht, die mit Hilfe von zwei Zuhältern, die neben ihr auf der Anklagebank sitzen, einen dritten Geliebten, aus Gründen, die aus Geschlechtlichkeit und Geldgier gemischt sind, umzubringen versucht hat. Das besonders Komische an der Sache ist, daß sie ihn alle drei nicht wirklich ermordet haben, die eigentliche Tötung blieb dem Arzt vorbehalten, der den Verwundeten, als er schon auf dem Wege der Herstellung war, wissenschaftlich um die Ecke gebracht hat.

Es ist zu fürchten, daß der Leser über den Ton dieser Eingangsworte entrüstet ist, er wird es besonders ungehörig und eigentlich unverzeihlich finden, daß in diesem Zusammenhang, wo es sich um eine »moderne Tragödie« handelt, das Wort komisch vorkommt.

Die gefunden, natürlichen und altmodischen Worte, die hier gebraucht sind, stehen absichtlich da, weil es hohe Zeit ist, daß Geradheit und Natur sich jeder Teilnahme an modischen Krankheitsprozessen entschlagen.

Zunächst also hat die Ermordung des Grafen Komerowski gar nichts Trauriges für uns andere. Soll die ganze Menschheit oder eine große Nation ans Sterbebett eines Mannes gerufen werden, so muß er für die Menschheit oder das Volk etwas geleistet haben, an dieser gefunden Regel können die modernen Mißbräuche, die mit Telegraphen und Zeitungen getrieben werden, nichts ändern. Wo es sich nicht um bedeutende Personen handelt, bleibt das Mitgefühl mit Fug auf den Kreis der Familie und der Freunde beschränkt, dieser geschlossene kleine Verband hat die Aufgabe, seine Angehörigen, obwohl sie nicht mehr taugen als andere, zu bevorzugen, weil er sie nämlich besser kennt; jeder hat es in der Übung, den andern Angehöri-

gen mit seiner eigenen Innerlichkeit zu vergleichen und ihn also in sein Herz zu schließen. Das ist, was man Liebe nennt; allgemeine Menschenliebe gibt es nur in der Art, daß man gerechterweise anerkennt, alle andern seien ebenso viel wert, wie die Bevorzugten, die man ja eben als Repräsentanten der Menschheit nimmt. Allerweltsliebe im Sinne wirklicher Herzlichkeit aber gibt es nicht, wo sich so etwas zu finden scheint, fehlt es an jeder Ausschließlichkeit, Innigkeit und Wärme, ist allgemeine Lieblosigkeit da.

Eine gewisse Teilnahme geht über den Kreis der Familie und Freundschaft hinaus, sie findet sich auch innerhalb der Gemeinde und des Landkreises, wo es sich aber nicht um einen bedeutenderen oder beliebteren Menschen oder um einen besonders ergreifenden Vorfall handelt, bleibt sie durchaus kühl und heißt mit anderem Namen Klatsch.

Aus der freien Liebesverbindung, die moderne Technik und moderne Abgeschmacktheit, der Witz der Erfinder und der Aberwitz derer, die alle Erfindungen mißbrauchen, mit einander eingegangen sind, ist nun der Allerweltsklatsch im wörtlichen Sinne, der Erdballklatsch und die kosmopolitische Heuchelei entsprungen. Allabendlich liest der Hausvater von einem Eisenbahnunglück in Indien, China, Japan oder Nordamerika aus der Zeitung vor, und allabendlich stöhnt die Gattin: Wie traurig! wie gräßlich! die armen Menschen! Man muß es dieser Frau Müller, geborenen Schulze aber in geziemendem Ernste sagen, daß sie nur traurig sein kann, wenn ein Müller oder Schulze unter die Räder kommt, alle andern sind ihr völlig gleichgültig, und so ist es in Ordnung. Alles tierische Leben ruht auf Bevorzugung und Gleichgültigkeit, alle menschliche Gesellschaft gründet sich auf Bevorzugung, Gleichgültigkeit und Gerechtigkeit. Kommt eine dieser drei Stützen ins Wanken, so taugen sie alle drei nicht mehr, und die modernen Menschen, die ohne die Ausschließlichkeit und Abgeschlossenheit der Liebe und Familie,

ohne die Fremdheit und gute Sitte des Einanderinruhelassens und ohne die Gerechtigkeit der Gemeinde- und Gesellschaftseinrichtungen ihr Leben führen wollen, sind komisch entartete Säugetiere.

Es wird an der Zeit, daß wir uns mit allen Waffen, des Spottes, der Satire, der Schonungslosigkeit und Aufrichtigkeit, gegen diesen modernen Moder und die Verwechslung mit ihm zur Wehr setzen. Wir haben mit all diesem faulen Gestank, mit diesen Exzellen der Schwäche nichts weiter zu tun, als daß wir besonders typische Fälle, deren Schmutz in all seinen einzelnen Gestalten jedem zeitunglesenden Menschen der Erde unter die Nase gehalten wird, herausgreifen und analysieren.

Das Schlimme ist freilich, daß diese Exzesse der Haltlosen und Entwurzelten verkuppelt sind mit dem Radikalismus derer, die der Gesellschaft neue Grundlagen suchen. Es ist in diesen Blättern öfter der Unterschied zwischen Produktiven und Produkten gemacht worden. Es sei im Zusammenhang dieses konkreten Beispiels noch einmal diese Formulierung fruchtbar gemacht.

Der modernen Zeit ist der verbindende Geist verloren gegangen, und sind die Bünde der Freiwilligkeit und Selbstverständlichkeit, die dieser Geist schafft, teils untergegangen, teils sinnlos und locker geworden. Solche Gefüge der Freiwilligkeit sind Ehe, Familie, Berufsverband, Gemeinde usw. Unter Menschen, die so recht modern sind, muß man fürchten, einem Schrei der Entrüstung oder Verachtung zu begegnen und für einen rechten Philister angelesen zu werden, wenn man Ehe und Familie für eine schönheitsvolle Einrichtung und Grundlage der Menschenkultur hält, die der Zukunft ebenso wie der Vergangenheit angehört. Schon das Wort »Vater« hat in diesen Kreisen, die durchaus von entarteten, entfesselten und entwurzelten Weiblein regiert werden, einen üblen Klang. Sie behaupten, die Natur habe dafür gesorgt, daß das Kind eine Mutter, aber



keinen festzustellenden Vater habe, und so wollen sie die Pro-  
miskuität, das Mutterrecht, auf deutsch die kultur- und würde-  
lose Schweinerei begründen. Man nennt das heutigen Tags auch  
Mutterchutz oder freie Liebe.

Freiheit heißt, daß der Mensch tun kann, was er will, und  
so ist echte Liebe immer frei gewesen: sie hat sich durchgesetzt  
und in Leben und Tod behauptet. Freie Liebe ist für den, dem  
echte Liebe zuteil wurde, eine ganz überflüssige Häufung von  
Worten: Liebe ist immer frei gewesen.

Tun, was man will? Ja, bitte, tut es nur! Es wird sich dann  
erst die Hauptsache zeigen: was euer Wille, euer Wesen, eure  
Art ist.

Nun, es hat sich gezeigt, was diese Art Produkte des Ver-  
falls und der Geistlosigkeit unter Liebe verstehen. Sie verstehen  
darunter die Befriedigung gewisser Muskulaturbedürfnisse, die  
in Verbindung mit Illusionen, Träumen und Rauschgefühlen  
stehen, und haben herausgefunden, daß man, wenn man nur ge-  
nugend »frei« ist, dieser Befriedigung die ungeahnteste Mannig-  
faltigkeit und Abwechslung in den Formen geben kann.

Dem Produkt des Verfalls ist alles fraglich, alles Problem ge-  
worden, Freiheit, die ja lediglich das Verhältnis eines erfüllten  
und vom Geiste gebundenen Menschen zur Außenwelt be-  
deutet, ist ihm zur inneren Eigenschaft, zum Ersatz all der  
Sicherheiten, die er nicht hat, geworden. Er hat gar nichts in  
sich, als Freiheit. Allem, was man irgend tun oder sich aus-  
denken kann, steht der arme Ausgehöhlte mit der Frage:  
»Warum nicht?« gegenüber. Warum soll ich eigentlich nicht  
morden, stehlen, betrügen, faulenzten, lumpen? Warum soll ich  
Mann nicht mit dem Manne lieben, da ich doch dabei die auf-  
regendsten körperlichen und die schwärmerischsten seelischen Ge-  
fühle habe?

Für alle diese Produkte gilt der tiefe und meisterhaft in die  
entscheidenden Worte geprägte Spruch aus Richard Dehmels



»Lebensmesse«, den man hier langsam und Wort für Wort  
lesen möge:

»Es kommen Viele  
vor Sehnfucht nie zum Ziel,  
gern bis zum Äußersten geht der Mensch  
in seiner Ohnmacht, und Tat wird Untat.  
Doch immer treibt ihn  
die Sehnfucht nach Ruhe:  
rastlos rast er von Brust zu Brust,  
Schoß zu Schoß,  
und sucht nichts als den Menschen,  
der dem Schicksal gewachsen ist.«

Unter diesen Menschen der Ohnmacht finden sich überaus  
viele lebenswürdige, feine, hingebende, begeisterungsfähige  
Naturen. Doch sind sie fast allesamt ganz und gar auf den  
Konsum, auf das Verzehren der Außenwelt angewiesen. Sie  
sind immer auf der Jagd nach Sensationen, Impressionen, Erlebnis-  
sen und müssen die Welt mit immer steigender Heftigkeit in sich  
hineinpumpen, um nicht wie ein ausgeleerter Sack am Boden  
zu liegen. Die meisten von ihnen haben die größte Neigung,  
sich für längere oder kürzere Zeit radikalen, nihilistischen, terro-  
ristischen oder anarchistischen Richtungen anzuschließen.

Wir können nicht die Absicht haben, sie lieblos von uns ent-  
fernen, »von den Rockschößen abschütteln« zu wollen. Wir  
wollen nur aussprechen, was ist.

Der Verfall und die Herabgekommenheit unserer Zeit äußert  
sich längst nicht mehr bloß in den Beziehungen zwischen den  
Menschen, den Verhältnissen und Einrichtungen der Gesell-  
schaft. Vielmehr ist es schon so weit gekommen, daß die Körper  
und Seelen der Menschen begonnen haben, krank zu werden.  
Die am empfindlichsten sind, und das sind oft die besseren, sind  
zuerst ergriffen worden. Die Nervosität, die Nerven Schwäche,  
die Hysterie und mehr solche Erscheinungen sind soziale

Krankheiten, und die Heilungen, die gegen sie versucht werden, z. B. die geradezu verbrecherischen oder wahn sinnigen Psychoanalysen, sind oft schlimmere Verfallser scheinungen als die Krankheiten selbst.

Sind also die Kranken und Entwurzelten, aus denen die innere Leere und Machtlosigkeit schreit, zu uns gekommen, so wollen wir sie ruhig bei uns behalten und auch die Gefahr, von ihnen »kompromittiert« zu werden, nicht fürchten. Aber wir wollen uns nicht mit ihnen verwechseln lassen. Wir wollen ihnen, die es jetzt schon in allen Klassen gibt, das Rätsel ihres Daseins lösen, vielleicht wird bei manchem eine Stelle getroffen, von der dann die Genesung und Stärkung ausgehen kann.

Und so war auch heute der Tarnowska-Prozeß benutzt worden, um an ihn diese Bemerkungen zu schließen. Unsere ganze verweibte moderne Welt verfolgt ihn mit fieberhafter Spannung, berühmte Schauspielerinnen und Romanschreiberinnen reisen hin, um Studien zu machen. Die moderne Welt sieht sich selbst im Spiegel. Was sieht sie? Hautreize, Nervenkitzel, Abfinthräufche, Männer, die das Bedürfnis haben, wollüstig unter der Frauenpeitsche zu liegen, und das alles verbunden mit äußerer Eleganz, großen Geldbedürfnissen und dekorativen Talenten.

Die Schwäche regt sich an der Schwäche auf, und die Bücher und artistischen Darbietungen, die aus diesem warmen Mißbeet erwachsen, werden wiederum üppig in Kraut und Farbe geschloffene Schwäche sein.

Stellen wir uns fest, daß wir ein Bund der Gefunden sind, keine solchen, aus denen die scheußliche moderne Welt heraus wirkt, sondern solche, die den Kraftüberschuß haben, daß sie durch ihr privates und öffentliches Leben dem immer weiter um sich greifenden Siechtum entgegenwirken.

# Von der Ehe

(1910)

Kamerad Erich Mühsam hat sich in seinem Aufsatz »Frauenrecht« auf einen Boden gestellt, auf den ich ihm nicht folgen will. In den Äußerungen, gegen die sich zu wenden er ohne Zweifel das Recht hat, auch wenn er völlig unrecht haben sollte, habe ich nicht im geringsten vom Rechte der Frauen gesprochen. Gewiß, alle die Rechte, die er für sie verlangt, und noch einige mehr sollen die Frauen haben, bis auf das Recht, Kinder zu haben, über deren Vater sie in einigem Zweifel sind. Auch dieses Recht sei ihnen gewährt, und ich zweifle nicht, daß sich jederzeit sogenannte Männer finden werden, die ihnen zur Ausübung dieses Rechtes behilflich sein wollen.

Ein Recht haben heißt nicht durch Gewalt gehindert werden, etwas zu tun oder zu lassen. Also kann mich nichts treffen, was davon handelt. Ich brauche keine Gewalt und rufe sie nicht an.

Mühsam begibt sich aber schon auf das Gebiet der Freiheit, wenn er von den Konventionen, der Sitte, den Urteilen und Vorurteilen unserer Gesellschaft spricht. Da steht schon Recht gegen Recht: die Philister haben das Recht, Meinungen zu haben, ihren Umgang zu wählen, ihre Acht auszusprechen, und die Antiphilister haben das Recht, sich nichts darum zu kümmern.

Ja, kann er antworten, man braucht aber zu dem, was andre denken und tun, auch wenn sie dazu berechtigt sind, nicht stillzuschweigen, man kann sich regen und aufregen, dagegen angehen usw.

Sehr richtig, und das habe ich getan. Und habe von dem Recht Gebrauch gemacht, nach eigenem Denken zu wählen, woran ich nicht vorbeisehe und was andererseits für mich — zur Zeit — keine sonderliche Bedeutung hat.

Mühsam hat meine Bemerkungen ganz aus ihrem Zusammenhang herausgenommen, hat sie so, wie sie nun waren, an seinen Meinungen, die einem andern Zusammenhang angehören, gemessen und hat gefunden, daß das zweierlei war und nicht zusammenpaßte. Und da hat er wiederum recht. Es bleibt mir also die Aufgabe, was ich sagte, noch merklicher in den Gedankengang zu tun, in den es gehört, und entschieden zu bitten, es da zu lassen, wohin es gehört. Ich habe den herzlichsten Wunsch, mit diesen Äußerungen in einer sehr ernstlichen Sache zu wirken, auch auf solche, die fürs erste noch zucken. Wirksam können Gedanken nur sein, wenn sie verstanden werden. Ich will mich bemühen, noch deutlicher zu sprechen.



Von Ehe und Familie spreche ich und sage, daß sie völlig freiwillige Bünde sind und daß auf ihnen die Kultur beruht, die wir bauen helfen wollen. Dagegen habe ich von Monogamie und Polygamie gar nicht geredet. In Wahrheit ist Monogamie die Einehe, das heißt die Lebensgemeinschaft zwischen einem Mann und einer Frau, und Polygamie ist die Vielehe, das heißt die Lebensgemeinschaft zwischen einem Mann und mehreren Frauen oder einer Frau und mehreren Männern. Was dagegen unfre Modernen, in seltsamer Mißdeutung der Worte, »Polygamie« oder auch polygamische Veranlagung zu nennen belieben, sind ehelose Liebesverhältnisse. Ich sage an sich nichts für und nichts gegen sie, nur wenn sie uns als sozialistischer Ersatz der veralteten »bürgerlichen« Ehe angepriesen werden, gehören sie in meinen Zusammenhang, der von der ganz wirklichen Herstellung einer ganz wirklichen Gesellschaft handelt, dazu ist die Ehe nötig.

Die Ehe, also könnte es auch die Vielehe sein. Es fällt mir gar nicht ein, etwas gegen sie zu sagen und etwa die mohammedanische Kultur gegen die unfre herabzusetzen. Eine Gesellschaft hoher Kultur kann ebensogut auf der Vielehe wie auf

der Einehe beruhen, und die Polygamie ist ein ebenso festes Gebilde der Ordnung wie der bei uns überlieferte Kern und Urbeginn der Gesellschaft.

Ich brauche aber von ihr nicht weiter zu reden, weil sie unsrer Vergangenheit und Gegenwart nicht angehört. Was die Kommunisten wollen, ist nicht das nämliche wie die Vielehe, ist ursprünglich ein drittes Ordnungsgebilde, das ich Gemeindeghe zu nennen vorschlage, und ist heutzutage wie der ganze Kommunismus zu zerfahrenem Dilettantismus entartet.

Die Einrichtung der Ehe ist dadurch so unaustilgbar und seit langem das feste Fundament jeder Gesellschaftsordnung, weil sie viel weniger als die darauf sich stützenden weiteren Verbände der Zusammengehörigkeit Zufälliges und Künstliches an sich hat. Mag der Gemeingeist, der Gemeinden oder Interessvereinigungen irgendwelcher Art schafft und erfüllt, noch so gewaltig sein, mögen die herrlichsten Kunstwerke als ihre Wahrzeichen erstehen, all die Notwendigkeit, die ihnen eingeprägt ist, entstammt doch immer dem Element der Liebe. Die Liebe aber hat sich unlöslich mit der Ehe verbunden und hat sie, die ja auch nur ein gesellschaftliches Zweckgebilde zu praktischem Behuf ist, mit der Notwendigkeit tierisch-göttlicher Natur erfüllt. All unsre Innigkeit, all unser Heiliges, all unsre Phantasie und Mystik, all unsre Religion wohnt in diesem Bund der beiden Geschlechter mit der aus ihrer Vereinigung erwachsenen Nachkommenschaft, und so auch all unsre Brunst und tierische Wonne. Das hat gar nichts damit zu tun und wird gar nicht dadurch beeinträchtigt, daß Mann oder Frau vor der Ehe oder neben der Ehe etwa manchmal noch in mehr oder weniger starker anderweitiger Erotik aufschäumen. Von unsern traurigen Witzbolden und elenden Schwankfabrikanten brauchen wir uns nicht einreden zu lassen, daß jede holde kleine Neigung oder sinnlich gefärbte Freundschaft oder aufflammende Leidenschaft ein Ehebruch wäre. Wenn ein reifer Mann und ein zur großen

Liebe erwachsenes Mädchen — gleichviel ob die romantische Sehnsucht und Brautchaft ihnen zuteil wurde oder ob die Liebe erst in der Ehe kam — sich zur Ehe zusammengetan haben, dann wird ihr Gemeinschaftswille und ihr Einverständnis so fest, daß sie untrennbar verbunden sind, obwohl jeder ein Mensch für sich ist und auf jedem Gebiet eigene Dinge erleben kann, auch solche, die dem andern Teil wehtun und wehtun müssen. Wir leiden unter vielen falschen und schlimmen Konventionen, aber keine schlimmere Konvention als der Ehebruch und die aus ihm folgende Trennung der üblichen Art. Etwas anderes ist, was ich die Vorehe nennen möchte: unreife Menschen haben sie in unsern Zuständen oft nötig und kommen in diesem verfrühten Bunde oft erst zu sich selbst und aus ihm heraus zur wahren Ehe.

Alles, was als idealer Himmel über der Praxis unfres Gesellschaftslebens sich wölbt: all der Wahn, der in Religion, Philosophie und Kunst, im soldatischen Marsch oder im revolutionären Hymnus lebt, ist daher so gewaltig, der Gemeingeist ist dadurch so allen künstlichen und gewalttätigen oder schlauen Gemächten überlegen, daß diese echte Gesellschaft sich gründet auf das Gefüge der Ehe und daß in der Ehe etwas waltet und Gestalt geworden ist, was zugleich Menschenzweck und Naturgewalt ist: der vehemente und unbezwingliche Trieb der Geschlechter zu einander, das Gedächtnis und Verlangen des Mannes zum Weib und des Weibes zum Mann.

Da unser Geist Gedächtnis ist und da nichts in uns, dem Gedächtnisse, so stark ist, wie die Gedächtnisse der Natur, die wir sind, ist es kein Wunder, daß es uns nicht geht wie dem Tiere, in dem das Gedächtnis des Geschlechts immer wieder erwacht und immer wieder versinkt. Das Tier hat Brunstzeiten und nachher ist der Liebestraum wieder vorbei, andere Gedächtnisgewalten oder Instinkte haben ihn verdrängt. Der Mensch aber hat allezeit und überall das gegenwärtige Gedächtnis des



Geschlechts und überträgt darum die Erotik auf alles; Mann und Frau begatten sich aus dem Grunde der Liebe, nicht bloß zu dem Zwecke der Fortpflanzung, im Verhältnis zu Kindern und Kindeskindern lebt die Geschlechtsliebe, und so denken wir mit erotischer Färbung alles, was wir denken: das Geschlecht regt sich in uns beim Betrachten eines Baumes, bei der Aktivität des Sinnens oder Schaffens, bei der Freundschaft von Mann zu Mann oder von Frau zu Frau. Da ist von keinerlei Konträrempfindungen die Rede oder was alles heutzutage von eilfertigen und dienstwilligen Halbwissenschaftlern, von solchen und für solche erfunden worden ist, die ein überaus Wesentliches nicht in ihrem Denken oder ihrer Natur haben: die Abstufung und den Gradunterschied: die Harmonie.

So sehen wir dieses Doppelte: wie schon von Natur aus, von unsrer Art Gedächtnis aus, die Liebe all unser individuelles Tun und Regen durchdringt, so erfüllt noch einmal von der Ehe aus die Liebe all unsre Gemeinschaftseinrichtungen.

Ehe und Familie sind gar nicht von einander zu trennen. Was in Vergangenheit, Gegenwart und der Zukunft, wie ich sie wünsche und wie ich an ihr bauen helfe, neben den Gewalt-einrichtungen des Staates und den Beraubungseinrichtungen der Schmarotzerei an echter Gesellschaft noch oder schon da ist, gründet sich auf das Zusammenwohnen, Zusammenwirtschaften und Zusammenforgen von Mann und Frau für sich und ihre Kinder.

Ist alles, was Menschen mit einander vorhaben, in den Zeiten des Gemeingeistes von Liebe gefärbt, so gibt es doch, noch einmal sei es in diesen Zusammenhang gestellt, keine Allerwelts-liebe. Die Gesellschaft gründet sich nicht und soll sich nicht gründen (mit meinem Willen soll sie es nicht) auf eine Gleichheit der Gefühlsstärke zu allen Menschen hin; wo keine Abstufung deutlicher und entschiedener Art ist, kann nichts sein, als Schwäche und Verfall. Mein Haus, meine Burg! Mein Haus, mein Hof



und Garten, meine Frau und meine Kinder — meine Welt! Auf dieses Gefühl, auf diese ausschließliche Zusammengehörigkeit, auf diesen freien Bund, auf diese kleine Gemeinschaft, auf diese Naturgemeinschaft wünsche ich alle daraus erstehenden größeren Körperschaften, zunächst die Gemeinde und den Berufsverband aufzubauen. Auch sie werden dann allen andern draußen in der andern Welt zurufen: Unfre Gemeinde, laßt ihr andern uns in Ruhe, wir sind frei und autonom in dem was uns angeht. Und so immer ins Breitere gehend die umfassenderen Vereinigungen.

Was wir Sozialisten wollen, die wir nicht den Staat, sondern die Gesellschaft bauen wollen, das heißt die Vereinigung nicht aus dem Zwang, sondern aus dem Geiste, das ist gegründet auf das freie, selbständige Individuum. Es ist nicht eine Forderung an irgendwelche Gewalten, sondern eine gewaltige Tatsache der Natur, daß jede Einzelperson wie in leerer Luft für sich da steht. In ihr verkörpert sich die Welt, sie bezieht alles auf sich, sie läßt alles an sich herankommen, durch sich hindurchgehen und nährt sich von ihm.

Wie, auf Grund welchen Triebes kann sich dieser Egoist trotzdem mit den Mitmenschen in Freiheit zu Gemeinsamkeit verbinden? Nimmermehr bloß aus Klugheit, aus Nützlichkeit, aus verständiger Berechnung der gemeinsamen Interessen. Er muß von etwas durchdrungen, ganz erfüllt, hingezogen und überwältigt werden.

Von Zeiten zu Zeiten ist etwas der Art mit dämonischem Zwang über die Menschen gekommen: eine Religion.

Mit jeder echten Religion war der Kommunismus verbunden, und echten Kommunismus gibt es nur unter Religionen. Daher kommt es, daß es wirklichen, vernünftigen, menschenmöglichen Kommunismus heute nur noch in versprengten religiösen Sekten gibt.

Dem religiösen Kommunismus ist die Einzelperson und eben-

so auch die kleine Gestalt der Einzelfamilie, die nicht eine juristische, d. h. moralische oder künstlich=gesellschaftliche, sondern eine natürliche Person zweiter Potenz, ein neues Individuum ist, verhaßt und widerwärtig. Diese Ausschließlichkeit oder Egoismus der Einzelnen und der Familie wird durch die Gottesgewalt des Einsfühlens mit dem All zernichtet. Nicht eine Allerweltsliebe setzt sich durch, das Unmögliche kann auch die Religion nicht schaffen, und Religion ist Stärke und Auftrieb, nicht Verfall und Schwäche. Aber die Gemeinde, die sich um den Tisch des Herrn versammelt, ist das Band, das die Einzelnen zu festem Gefüge verbindet, und zwischen die Gemeinde und den Einzelnen darf sich nichts eindrängen. Der Privatbesitz der Einzelnen hört auf, es ist alles in einer gemeinsamen Kasse versammelt, oder es gibt überhaupt kein Geld mehr, es wird gemeinsam gearbeitet und gemeinsam gezehrt. An die Stelle der Ehe zwischen Mann und Frau tritt die völlige Weiber- und Kindergemeinschaft der religiös zu einander erglühten Gemeinde.

So war Kommunismus und Liebesgemeinde immer mit einander, immer mit der Religion verbunden.\*)

\*) Die Forderung der Güter-, Weiber- und Kindergemeinschaft findet sich bekanntlich schon in Platons Staatsutopie, wohin sie aller Wahrscheinlichkeit nach auf allerlei Umwegen aus orientalischen Sekten gekommen ist. — In einer Unzahl »ketzerischer« Sekten des Christentums wurde diese Regel gelehrt und gelebt. Einen besonders deutlichen Ausdruck fand sie im sechzehnten Jahrhundert in der pantheistischen Sekte der Libertiner in Genf. Eine Libertinerin, Benoite Ameaux, die Gattin eines Ratsherrn, verteidigte sich vor dem Genfer Konsistorium z. B. folgendermaßen: Die Gemeinschaft der Heiligen sei nur dann vollkommen, wenn alle Dinge gemeinsam seien: Güter, Häuser und der Leib. Es sei ebenso hartherzig, wenn ein Weib einen Mann, der nach der Geschlechtsvereinigung mit ihr begehre, zurückweise, wie wenn einem Armen das Essen und Trinken verweigert werde. — Bei den Mormonen, dieser sehr merkwürdigen, im neunzehnten Jahrhundert entstandenen Sekte, ist die Vielweiberei mit einer seltsamen Verachtung der Frau verknüpft: die Weiber sollen nur dadurch am vollen Segen der Erlösung teilhaben, daß sie einem Heiligen versiegelt, d. h. angetraut werden, und um christlicher Barmherzigkeit willen ist der Heilige gehalten, mehrere Seelenfrauen zu nehmen.

Was sich heutzutage, besonders unter den sogenannten kommunistischen Anarchisten, Kommunismus und freie Liebe nennt, ist dilettantische Schwärmerei ohne jede Existenzmöglichkeit und ohne Wirklichkeits- und Verwirklichungsinn. Der Kommunismus und die Liebesgemeinde oder Gemeindegemeinde der Religiösen ist zuzeiten immer wieder möglich und vernünftig gewesen; auch darin, in dieser dritten Form der Ehe, ist feste Ordnung, liegt die Möglichkeit zu größeren Bündeln, die sich darüber aufbauen, begründet. Aber doch ist dieser wirkliche und von dämonischem Geist getragene Kommunismus immer wieder gescheitert, kaum je über den Versuch hinausgekommen. Er ist nicht am Staat und nicht an der Kirche zugrunde gegangen; das waren nur oft äußere Helfer innerer Notwendigkeit. Das Nachlassen der religiösen Gewalt trug die Schuld: die Natur warf die Religion über'n Haufen.

Warum ist auch der echte Kommunismus auf die Dauer nicht lebensfähig? Weil dieses eine noch mächtiger ist als das Wehen des religiösen Wahnes: die Natur. Die Natur, die uns Individuen als Wirklichkeiten geschaffen hat — hier wird in Bildern gesprochen; worin soll sonst gesprochen werden? daß es eine personifizierte Natur, die geschaffen hat, nicht gibt, braucht mir keiner zu sagen —, die Natur, die sich und ihre Urtriebe nicht überspringen, nicht mit religiösem Sturmesbrausen auf die Dauer zusammenwehen läßt. Es gibt Individuen, und das Individuum findet das All und die Menschheit in sich ganz allein; es braucht die Mitmenschen nicht anders, als es alle Welt braucht: durch die Sinne zur Kenntnis, als Nahrung zum Verzehr, so braucht das Individuum die Welt, so ist es die Welt. Die halbe Welt: denn die Welt ist ganz erst im Menschenpaar, in Mann und Weib. Die Natur läßt sich nicht durch Geistgestalt, selbst der dämonisch-zwingendsten Art, ersetzen, was sie selbst schon als ewige Notwendigkeit geschaffen hat: die Liebe, die uns über unser Individuelles hinaustreibt, ist nie auf die Dauer das Kind

des Geistes; immer wieder stellt sich das wahre, das umgekehrte Verhältnis her: daß der Geist und seine Phantasien und seine sozialen Verkörperungen aus der Liebe, der sondernden und ausschließlichen Liebe entspringen. So muß sich immer wieder die Religion der Natur fügen und muß die Individuen und Individualehen als Grundform der Gesellschaft gelten lassen. Die christliche Liebe, die Allerweltsliebe wird soziale Wirklichkeit nur in der Gemeindeliebe, und die Einrichtungen dieser christlichen Liebe werden immer wieder zunichte gemacht von der Einrichtung der natürlichen Geschlechtsliebe: der Ehe.

Was aber in allen Zeiten sich immer wieder durchsetzt, gilt für unfre Zeit ganz besonders. Wir haben keine Religion und können darum zu keinem Kommunismus den Versuch machen. Unser Sozialismus gründet sich auf die Individuen, unsere Gemeinden sollen sich auf die Familien gründen. Unser Gemeingeist kann von keinem andern Wahne seine Innigkeit, seine Festigkeit, seine Leidenschaft und Tatschafft haben als von dem sondernden und ausschließlichen Naturwahne der Geschlechtsliebe. Wie er das macht, braucht hier nicht gefragt zu werden. Hier ist nicht von Vorgängen im Bewußtsein des Individuums die Rede, sondern von dem Hin und Her zwischen den Menschen. Doch war schon auf das Gedächtnis hingewiesen worden, das in immer leiseren Abstufungen die Liebe aus der Ehe in die Gemeinde, das Volk, die Menschheit hinüberträgt. Wem das zu geheimnisvoll klingt, der dürfte das nämliche mit andern Worten zum Ausdruck bringen, wenn er sagt, daß das Glück im Hause und die Gesundheit der engen Lebensgemeinschaft uns zu Gerechtigkeit und erhöhtem Gemeinschaftsleben befähigt.

Als der Sozialismus in unseren Zeiten neu erstand, war er zunächst verbunden mit einer religiösen Reaktion gegen die französische Aufklärung, gegen Voltaire. Man kann Fourier, die Saint-Simonisten, Pierre Leroux und andere gar nicht verstehen, wenn man nicht weiß, daß ihr Kommunismus und ihre

Weibergemeinschaft mit dem Verfluch verbunden waren, irgend- eine Theokratie, eine neue Staatsreligion zu erfinden.

Diese frühen Sozialisten also konnten sich eine Lösung der sozialen Fragen ohne Gemeineigentum in Wirtschaft und Liebe nicht vorstellen. Der erste Sozialist, der sich von der Religion zur Natur, vom Kommunismus zum Individualismus, von der Weibergemeinschaft zur Ehe, von der Dumpfheit der Religionsnebel, die nicht mehr echt, sondern künstliche Retortenfabrikate waren, zur Klarheit des Geistes wandte, war Proudhon.

Proudhon hat aber in seinen Zeiten noch das nämliche Bild mit angesehen, das sich uns heute wieder bietet. Er hat erlebt, wie wir es erleben, aus welcher Seelen- und Gesellschaftsverfallung heraus die kommunistischen Tendenzen in unserer Zeit entspringen. Zum Kommunismus ist keinerlei Möglichkeit, es fehlen die geistigen Vorbedingungen, daß er es auch nur zu den Anfängen bringen könnte, die dann wieder an der Natur scheitern würden. Aber zu einer Art proletarisch-zigeunerischer Imitation und Verzerrung des Kommunismus liegt die Notwendigkeit in der Hinfälligkeit und dem geistig-gesellschaftlichen Verfall unserer Zeit. Der echte Kommunismus wäre ein festes Gefüge der Ordnung, die Zigeunerei ist Unordentlichkeit und Haltlosigkeit, wie der Allerweltskommunismus, der sich nicht auf Sekten oder Gemeinden gründet, ohnmächtiger Dilettantismus und meistens bloßes Gekschwätz ist. Das Widerstreben gegen die Ehe, gegen diesen freien Bund, gegen diese Hingebung und dieses Zusammenfinden fürs Leben, bei welchem Widerstreben freilich oft aus der Not eine Tugend und eine Propaganda gemacht wird, ist ein Symptom chaotischer Auflösung. Aus der Not der Mütter, die von ihren Schwängern verlassen und dem Elend preisgegeben sind, gleich eine neue Theorie und Sexualethik zu machen, die unter dem Namen Mutterschutz propagiert wird, und die, wie ich sagte, nichts anderes will, als die Vaterschaft abschaffen, das nenne ich ein be-

denkliches Zeichen des geistigen und gesellschaftlichen Niedergangs unserer Zeit. Ich denke nicht daran, jemandes Privatleben zu kritisieren oder ihm Ratschläge zu geben; aber Aufgabe des Sozialisten ist es, die Dinge, die jeder als seine Privatsache, als sein persönliches Mißgeschick oder als das, wozu er Lust hat, betrachtet, in ihrer Zusammengehörigkeit zu erfassen. Wenn ich sage: in unsern Zuständen werden unsere Proletarier stumpf, ergeben, roh, äußerlich und in immer noch steigendem Maße alkoholisiert, — ist das ein Angriff gegen die persönliche Freiheit irgendwelcher Beliebigen? Nun, ebenso sage ich, daß es ein Kennzeichen unserer Zeit ist, daß mit der alten Religion und Moral weiten Schichten jeder Halt, jede Heiligkeit, jede Festigkeit des Charakters verloren gegangen ist, daß die Familie von der Zerstörung angefressen ist, daß die Frauen in den Wirbel der oberflächlichen Sinnlichkeit, der farbig-dekorativen Genußgier hineingerissen worden sind, daß an die Stelle der natürlich-unbesonnenen Volksvermehrung in allen Schichten der Bevölkerung, von Wissenschaft und Technik geleitet, die kinderlose Geschlechtlichkeit tritt, daß unter Proletariern und Bürgern die Zigeunerei gerade die Besseren ergreift, die es nicht mehr aushalten, unter den obwaltenden Bedingungen regelmäßig freudlose Arbeit zu tun; ich sage, daß das alles in allen Schichten der Gesellschaft nicht mehr bloß sozial, Beziehung zwischen den Menschen bleibt, sondern daß es anfängt, die individuellen Leiber zu erfassen und die Menschen neuralgisch, hysterisch oder noch schwerer krank zu machen. Das alles sind notwendige Beschreibungen unseres Zustandes, und gegen das alles gibt es keine andere Rettung, als die Erneuerung des Geistes, der Gesellschaft und der Leiber, die wir als Sozialismus zusammenfassen. Und so spreche ich als von dem Inbegriff einer Menge von Einzelercheinungen, die mir zur Einheit, zur Gemeinschaft oder Wechselwirkung zusammengehen, von den entarteten, entfesselten und entwurzelten Weiblein und ihrem Männertroß,



die Promiskuität verkünden, an die Stelle der Familie das Vergnügen der Abwechslung, an die Stelle der freiwilligen Bindung die Schrankenlosigkeit, an die Stelle der Vaterschaft die staatliche Mutterchaftsversicherung setzen wollen. Bachofen hin, Bachofen her, in Kulturen, in denen die Männer sich nicht mit der Rolle des namenlosen Beleghegtes zufrieden geben, und schon bei den höheren Säugetieren werden die Kinder nicht aus dem Backofen geholt und entstammen nicht der schwülen Brutanstalt der Zigeunerfeste und Faschingsvormittage, sondern sie haben Vater und Mutter. Ich mag nichts von einem Sozialismus wissen, in dem das Elternhaus abgeschafft und der reale Vater ersetzt ist durch einen ideellen Vater im Himmel oder im Gemeindevorstand. Wissen wir denn, ob wir das, was jetzt als Ersatz des fehlenden Geistes innerhalb der Zwangs- oder Herrschaftsinstitutionen, die an seine Stelle getreten sind, zu toben beginnt: die Freiheit der verantwortungslosen Lust, ob wir sie vertragen? ob nicht die grauenhafteste Qual und Öde, die hinfälligste Schwäche und stumpfe Schwunglosigkeit sich aus all dem ergeben muß? Der Geist braucht Freiheit und trägt Freiheit in sich: wo der Geist Einungen gleich Familie, Genossenschaft, Berufsgruppe, Gemeinde und Volk schafft, da wird die Menschheit, da wird sie aus der Freiheit und Gebundenheit der vom Geiste erfüllten Individuen, die von ihrem stärksten Naturtrieb erfaßt, zuvörderst, die tragende Gestalt aller gesellschaftlichen Bünde festgesetzt haben: die Ehe. Die Ehe war, sie ist, wenn auch selten genug, sie wird sein.



# Selbstmord der Jugend

⟨1911⟩

**N**ot der Armen, Entbehrung, Hunger, Obdachlosigkeit, — nichts in unserer Zeit, in unserem Volke ist so schlimm und fürchterlich, wie die Knaben- und Jünglingselbstmorde, deren immer mehr werden. Daß junge Menschen dank den kirchlich-moralistischen Anschauungen der Eltern, der Erzieher, der ganzen Umgebung und dem muffig-verlogenen Dunst, in den schöne und natürliche Dinge gehüllt werden, mit ihrem stark einsetzenden Geschlechtstrieb nichts anderes anzufangen wissen, als bei bezahlten Dirnen zu liegen, daß sie sich dort die Syphilis holen und voller Verzweiflung über Krankheit und vermeintliche Sünde in den Tod gehen, ist düster schlimm, aber noch nicht das Schlimmste. Daß manche auch ohne solche Erkrankung des Blutes von den sexuellen Erlebnissen, auf Grund von Vererbung oder Angewöhnung, so krank oder schwach werden, daß sie das Leben nicht mehr ertragen, auch das ist nicht das Ärgste. Das Grauenhafteste ist, daß mehr und mehr Knaben, Gymnasiasten, sich zum Selbstmord entschließen, nicht infolge einer individuellen körperlichen oder seelischen Erkrankung, nicht weil sie zurückgeblieben und den Anforderungen der Schule nicht gewachsen sind, sondern weil sie im Gegenteil zu begabt, zu persönlich, zu eigen sind.

Ich will mich erklären. Es gibt Gesundheit und Krankheit, und auch für die Erkrankung gibt es Verantwortliche. Aber es gibt auch Norm und Abweichen von der Norm. Die Schule stellt gewisse Durchschnittsanforderungen, die Eltern schicken schwach begabte Kinder in die höheren Schulen, wegen gewisser gesellschaftlicher Vergünstigungen und Rücksichten, das Kind kommt schließlich nicht mit, bleibt unter der Norm, wird krank oder verzweifelt und tötet sich. An diesen Kindern ist ein Ver-

brechen begangen worden: von der Gesellschaft, von Vater und Mutter, von den Lehrern.

Aber andere weichen anders von der Norm ab. In den letzten Schuljahren wachsen sie über die Schule hinaus, sie sehnen sich nach eigenem Denken, freiem Ausdruck, praktischer Betätigung und dem unnennbaren Leben der Sinne, der Muskeln, des Geistes, in Liebe, in Kunst, in Tollheit und Arbeit. Und sie werden von dumm=grausamen Schulmeistern im Zuchthaus der Schule gefangen gehalten, finden weder Liebe noch Verständnis noch Freiheit. Sie fühlen sich einem Teil ihrer Mitschüler, vor allem aber diesen Lehrern unbeschreiblich überlegen, und sie haben recht, selbst wenn ihre Begabung und Persönlichkeit sich später als gar nichts so Überwältigendes herausstellen sollte, jetzt haben sie die Genialität der Jugend, sie haben eine Welt in der Brust, das Zepter in der Faust, und die Welt draußen gehört ihnen.

Jung Siegfried war ein stolzer Knab,  
Ging von des Vaters Burg herab.  
Wollt' rasten nicht in Vaters Haus,  
Wollt' wandern in alle Welt hinaus.

— — — — —

Nun schlag' ich wie ein andrer Held

Die Riesen und Drachen in Wald und Feld.

Mit acht, neun Jahren haben sie das schon auswendig gelernt, aber nie sagt ihnen einer, was das bedeutet, nie fördert man sie in ihrem Recht auf Wildheit und Schrankenlosigkeit. Für uns, die wir erwachsen sind, bedeutet die Freiheit, die wir meinen, Ordnung und Selbstzucht, für Jugend und Unreife darf sie eine Weile anderes bedeuten, und ginge sie auch bis zur Zügellosigkeit und Leidenschaft. Wie wird das alles, meist zu Hause und immer in der Schule, geduckt und gebrochen und mit dem Spülwasser des schalen Philisterfinns beschmutzt.

Ludwig Gurlitt, ein Mann, der schon oft in die Aschengrube

unfrer Schulen mit derbem Wort und energifcher Gebärde die Fackel gefteckt hat, veröffentlicht jetzt (Berl. Tagebl. vom 12. April) ergreifende Briefe von jungen Freunden dreier Gymnafien, die ſich vor kurzem in Leipzig umgebracht haben. Einige Stellen ſeien daraus wiedergegeben. »Es iſt mir Gewißheit, daß Friedrich Hammer heute noch lebte, wenn er die Schule nicht wieder hätte betreten müſſen, denn das letzte Motiv ſeiner Tat war der Gedanke an den Schulbeginn. Jeder weiß ja, was für ein Aufwand von Energie dazu nötig iſt, den Ekel zu überwinden, um dieſe erzwungene Arbeit wieder aufzunehmen. Und erzwungen war ſie auch ihm, denn ſeine Lektüre trieb ihn, nach andern Werten zu greifen.« »Werner Naundorf war und blieb die perſonifizierte Oppofition gegen das humaniſtiſche Gymnafium . . . Was er wollte, war Arbeit in ſeiner Richtung, die dem Nationalökonomiſchen galt, Arbeit bis zur Todmüdigkeit . . . Was er haßte, war Zeitvergeudung, zu der ihn die Schule im Übermaße zwang, täglich alſo ihn zwang, ſich zu überwinden. Er war organiſiert bei den Sozialdemokraten, wohin ihn die Idee mehr zog als die Praxis, die den Ariſtokraten in ihm verletzte . . . Er verſtand es meiſterhaft, aus dem chaotiſchen philologiſchen Wuſte den unerträglichen reaktionären, entwicklungsfeindlichen Geiſt herauszuſchälen. Er ſehnte ſich nach praktiſcher Betätigung und ſtand dieſen Schulſtoffen abſolut fremd gegenüber.« »Erich Pöſchmann ſcheint mir ganz entſchieden ein Opfer des Dilemmas Schule und Haus — Proteſt! Das Elternhaus konſervativ, die Schule reaktionär und er ein überzeugt Moderner. Erich arbeitete in der Schule ſeinen Eltern zuliebe, ſich zuliebe trieb er Kunſtgeſchichte. Er wollte Architekt werden. Er machte mit der Arbeit für die Schule dieſer eine erzwungene Konzefſion. Er war ſich deſſen bewußt und es tat ihm nach eigenem Bekenntniſſe innerlich weh, daß er die fröhliche Kraft nicht beſaß, ſich ſeinen Eltern gegenüber als das zu bekennen, was er ſein wollte, und der

Schule gegenüber nicht offen wie vor uns seine Verachtung zu zeigen.«

Der Vorschlag Professor Gurlitts, die Schulzeit der höheren Lehranstalten um ein Jahr zu kürzen, trifft diesmal nicht eben ins Schwarze, das ist ein dürftiges und ungenügendes Auskunftsmittel.

Indessen, wer wirken will und mit seinen Forderungen an Professoren, Schulräte und Ministerien herantritt, wird wohl ganz klug handeln, bestimmte Einzelheiten zu verlangen. Ich erwarte aber von diesen Instanzen nichts irgend Entscheidendes, und vor allem: für mich ist das Schlimmste an diesen Erscheinungen nicht, daß sie sind, wie sie sind, sondern daß sie wirken, wie sie wirken. Das ist das Schlimmste, daß unfre Jugend von diesem Druck wirklich gedrückt und unterdrückt und vernichtet wird, daß es sich um eine gesellschaftliche Erscheinung handelt, die von isolierten Individuen erlitten wird.

Anders gesagt: in andern Zeiten, in andern Völkern würde der Druck mit Gegendruck erwidert werden, wäre die Folge der dürrn Tyrannei nicht individuelle Krankheit und Siechtum und scheues Wegstehlen aus dem Leben, sondern gesunde Rebellion.

An den Schreiben der Kameraden der Toten fällt wieder einmal etwas auf, was wir nur allzu gut an dieser jungen Generation kennen: eine Scheinreife und objektive Selbstbeobachtung, ein gewisser müd=überlegener Ton, der an Koketterie und Pose grenzt. Wir kennen diese unfrische, jugendlose Jugend, ihre Repräsentanten nehmen an Zahl zu, diese jungen Leute sind durchaus nicht bloß das Produkt der reaktionären Schule, sondern ebensosehr der modernen Literatur. Möchte die Schule doch so miserabel sein, wie sie kann, wenn nur die freien Künstler und Schriftsteller, die ihr entwachsen sind, nicht so dem Volke und den öffentlichen Angelegenheiten entfremdet wären!

Wo sind die, die in diesen Schulen gewesen sind, die heute

noch ein Schauer überläuft, wenn sie an ihre Schulzeit denken, wo sind sie, wenn es gilt, erstens gegen diese Schule und alles, was sie am Leben hält, zu kämpfen und Neues dafür aufzubauen, und zweitens der jungen Generation, die noch in diesen Schulen steckt, von draußen her Widerstandskraft und Kühnheit und Freude zu bringen?

Studenten, Künstler, Schriftsteller, Männer und Frauen der Praxis und des Lebens müssen sich zusammentun und sich nach den Schultunden den Knaben und Mädchen und Jünglingen widmen in Schrift und Rede, in Umgang und Freundschaft. Die Eltern, selbst wenn es die besten wären, genügen nicht, Jugend braucht Kameraden, Jugend braucht Verein. Nicht zur Gründung irgendeines tausendundersten Vereins neben den tausend Reformvereinen, die wir schon haben, fordere ich wahrhaftig auf, ich fordere auf zur Vereinigung mit der Jugend, damit sie aus ihren individuellen Qualen sich erhebe zur Teilnahme an den Wirklichkeiten des öffentlichen Lebens. Das kann uns keine Regierung und keine Polizei verhindern, daß wir eine richtige Verschwörung unter den jungen Leuten anzetteln. Nicht bloß diese jungen Menschen brauchen das öffentliche Leben, um in ihrem Ringen und Gären gestärkt zu werden und Lebensfrische zu schöpfen, auch unser öffentliches Leben braucht gar sehr die Jugend und geradezu wilde und tolle Knabenhaftigkeit und Büherei, um aus dem Sumpf der Reaktion, dem schematischen Gezänk der Parteien ohne große Gesichtspunkte und dem steten Kräfteverfall künstlerischer und künstlicher Weichlinge wieder zu urwüchsigter Frische und gesundem Wagemut zu kommen.

# Polizisten und Mörder

⟨1910⟩

Die allabendliche Straßenschlacht in Moabit ist abgebrochen worden. Man war unter Beihilfe der Geheimpolizei so täppisch, ausländische Reporter — kommandierende Generäle nach dem Worte des Prinzen Heinrich — zu attackieren, es drohten diplomatische Zwischenfälle — man sah bei dieser Gelegenheit wieder, wie beliebt wir im Ausland sind — und da war's schnell vorbei.

Um diese Zeit herum las man an unauffälliger Stelle in den Lokalnachrichten Berliner Zeitungen das folgende:

»Schutzleute als Lebensretter. — Der vierundzwanzig Jahre alte Techniker Heinrich Samse aus der Turmstraße 65 hatte die Nacht zum Sonntag in fröhlicher Gesellschaft zugebracht. Gegen Morgen unternahm er in gehobener Stimmung einen Spaziergang nach dem Verbindungskanal. In der Schlaftrunkenheit geriet er auf den zum Kohlenplatz der Firma Ernst Kupfer & Co. am Kanal entlang führenden Privatweg und stürzte dort die fünf Meter hohe, steile Böschung hinab ins Wasser. Seine Hilferufe wurden von den in den Baracken untergebrachten Schutzleuten gehört, die sich sofort an das Rettungswerk machten und den im Sumpf bereits bewusstlosen jungen Mann retteten. Die Wiederbelebungsversuche waren von Erfolg gekrönt.«

Diese Schutzleute waren auf dem Kohlenplatz der Firma Ernst Kupfer & Co. zum Schutze der Arbeitswilligen stationiert, und in jener Nacht wären sie auf den Befehl ihrer Vorgesetzten sofort mit Säbel und Pistolen auf die Straßen gerannt und hätten, wenn sie eine »Zusammenrottung« erblickt hätten, was ihnen in den Weg kam, Demonstranten, Passanten, Frauen und Greise massakriert. Aber statt dessen hörten sie den jämmerlichen Hilfescrei eines Betrunkenen, der ertrinken wollte. Und



sprangen aus dem Schlafe und retteten den Ärmsten mit eigener Lebensgefahr. »Das ist der entscheidende Punkt der menschlichen Psychologie. Wenn die Menschen nicht auf dem Schlachtfeld zum Rufen gebracht werden, können sie es nicht aushalten, Hilferufe zu hören, ohne Hilfe zu leisten.« (Kropotkin, Gegenseitige Hilfe.)

Karl Koppius ist in Leipzig wegen Mordes in zwei Fällen, wegen vierfachen Mordversuches, schweren Raubes und schwerer Erpressung zum Tode oder, wie es in der entmenschten Juristensprache heißt, zweimal zum Tode und zu fünfzehn Jahren Zuchthaus verurteilt worden. Was er mit seinem Bruder zusammen getan hat, ist aus den Zeitungsberichten bekannt. Er hat in der ganzen Verhandlung starke Energie, entschiedenen Geist und Witz und nur einmal Bedauern gezeigt: als er darauf zu sprechen kam, wie er an einem unglücklichen Tag, als er körperlich schlecht disponiert war, von seinen Verfolgern, die er verächtlich als Idioten bezeichnet, überwältigt und gefangen wurde. In seinen Briefen und Äußerungen spricht sich weitaus stärker, als man es sonst von Mordprozessen her kennt, die soziale Wut aus. Er hat auch heute noch nicht die Spur einer Mitleidsregung mit seinen Opfern: er hatte Hunger, sie hatten mehr Geld als sie brauchten, Todfeinde, basta. Diesem Mann hat es von Natur aus an nichts gefehlt, um ein wertvoller, vielleicht ein bedeutender Mensch zu werden: starkes Denken, Stolz, Empfindung, Phantasie, alles hatte er, und seine kindische, übrigens durchaus stereotype Verbrechereitelkeit kommt ganz vom Mangel an Bildung oder Heuchelei, wie man's nennen will. All seine ungeheure Roheit und Erbarmungslosigkeit ist Schuld der Gesellschaft, die ihn nicht aufkommen, die ihn nicht zu seinem Berufe, die ihn nicht zur Übung des Denkens kommen ließ. Aber auch so sind mehrere seiner Aussprüche durchaus des Merkens und Aufbewahrens wert, und es wäre zu



wünschen, daß ein ausführlicher Prozeßbericht mit der wörtlichen Wiedergabe seiner Briefe erschiene. Jetzt sind wir auf die ungenauen Angaben der Tagespresse angewiesen. Er schreibt, die großen Verbrecher, die nach dem Grundsatz handeln: *Quidquid agis, prudenter agas et respice finem* (Was du auch tust, tue es klug und bedenke das Ende), seien seltener als die großen Diamanten. Er spricht von den selbstzufriedenen Philistern, er nennt auch die, die prassen und Tausende verhungern lassen, Mörder. »Die ganze Gesellschaft, die Jesum Christum anbetet, und von Ethik und Ästhetik überfließt, mordet.« »Alle Verbrechen sind nur das Spiegelbild der heutigen Gesellschaft.« Er spricht von den »Preßpiraten und Preßparasiten und andern Clowns, die vom Leben so viel verstehen wie der Ochse vom Sonntag«. Er erklärt, er selber habe keine Spur von Moral in sich und keinerlei Respekt vor der Gottähnlichkeit der Reichen. Vieles von alledem mag angelesen und nicht originell sein, aber er hat es durch den ingrimmigen Volkston seiner Sprache zu seinem Eigengut gemacht, und vor allem: in dem Munde eines Mannes, der so furchtbar getan hat, wie er dachte, wirken solche Worte wie das, was wir unmittelbare Eingebungen eines Genies nennen, obwohl es ja auch nur Weiterleben des immer Gewesenen ist.

Kurz vorher, als Karl Koppius noch beim Militär stand, machte er den Eindruck eines seltenen warmen Menschen von Gefühl und rührend=liebenswürdiger Phantasie. Er machte den Eindruck, er war so. Der Offizier, bei dem er diente, hatte ein Kind, das Karl Koppius liebgewonnen hatte, in der Nacht vor dem Geburtstag des Kindes stand er auf, um in heimlicher Liebe das Bett des Knaben mit Blumen zu überschütten.

Diesen glühenden Jüngling hat die Gesellschaft zum wilden Menschenfeind, zum Räuber und Mörder gemacht. Und nun wird sie diesem ihrem eigenen Kind, damit die Schande aus der Welt kommt, den Kopf abhacken. Wollten wir diesem Men-

schen die gräßlichen Wochen, die zwischen der Verurteilung und der Vollstreckung liegen, ein wenig erleichtern, ihm irgend- ein Liebes tun, und wär's auch nur, daß wir ihm von den Blumen in seinen Kerker schickten, die er einst über das Bett eines verzärtelten Knaben gestreut hat, — es würde von der zu Stein gewordenen Gerechtigkeit alles als äußerst unsatthaft zurückgewiesen werden. Wir können nichts für ihn tun. Er hat viel für uns getan, wenn wir uns sein Schicksal zu Herzen, zu Hirn, zu Hand gehen lassen.

•

Karl Koppius war ein Mensch wie wir. Die Polizisten, die in Moabit massakriert haben, sind Menschen wie wir. Die Streikbrecher sind genau dieselben Menschen wie die Streikenden, und oft genug die nämlichen Personen, nur in verschiedenen Jahren. An unsrer Natur, unserm Wesen, unsrer Menschenart liegt's nicht, daß es so grauenhaft zwischen uns hergeht. Das ist schuld, was zwischen uns hergeht, daß wir nicht das halten, was wir versprechen, daß wir nicht das sind, was wir doch sind. Besser wird's erst, wenn die Menschen keine Rolle mehr spielen, wenn sie sich so zu einander verhalten, das heißt so ihre Verhältnisse zu einander ordnen, wie jeder in Wahrheit ist. Heute ist's so, daß die Kleider, die wir umhängen haben, einander auf Leben und Tod bekämpfen, daß aber die lebendigen Menschen an Leib und Seele die Wunden davontragen. Der Waffenrock und die Arbeitsbluse sind heute die Dirigenten des Lebens, das Fleisch und Blut, das darin steckt, ist der mechanische und folgsame Automat. Stellt die Ordnung der Natur wieder her, verstehet das Wort des weisen Sokrates: Erkenne dich selbst! Erkenne dich selbst, wie du wahrhaft bist, hinter all dem Plunder, den du umhängen hast, und handle nicht nach den Gesetzen des Plunders, sondern nach dem Wesen des Menschen. Erkenne dich selbst, deinen Nächsten und Gleichen, in dem, der vor dir steht, erkenne ihn hinter der Larve, die er angetan hat

wie du. Alle miteinander sind wir nackte Menschenleiber und lassen uns tief ins Fleisch hinein peinigen und ins Blut hinein vergiften von den Nessusgewändern dieser verruchten Fratzen=gesellschaft, die keiner sein will und die jeder doch ist.

# Vom Dilettantismus

⟨1911⟩

**M**an ist öfter genötigt, zur Abwehr lästiger und unerträglicher Anmaßung das Wort Dilettant zu gebrauchen. Das wird dann, bald ohne, bald mit Absicht, mißverstanden, zumal von denen, gegen die es sich richtet. Das Wort Dilettant oder Pfuscher bezieht sich in unsrer heutigen Welt nicht mehr bloß auf eine ungenügende Art der Betätigung in Kunst oder Handwerk. Wir sprechen heute auch von Dilettanten in der Politik, der Philosophie und den Wissenschaften, von dilettantischen Predigern und Aposteln irgendeiner Lebens-ehre, ja sogar und mit traurigem Recht von Dilettanten des Lebens.

Diese Bemerkungen schließen sich im weiteren hie und da an Goethes kluge und treffende Sätze in seiner Skizze: »Über den sogenannten Dilettantismus« an. Der Gegensatz zu Dilettant oder Pfuscher ist ursprünglich Meister, Meister in dem Sinne eines fertig Ausgebildeten, der eine Kunst oder ein Handwerk gelernt hat. Die Bedeutung der Worte Dilettant oder Pfuscher aber hat sich genau in der Richtung wie die des Wortes Meister erweitert. Meister nennen wir jetzt nicht nur einen, der einen erlernten oder erlernbaren Beruf ausübt, sondern jeden, der in einer, wenn auch ganz frei geübten Tätigkeit ein ⟨innerlich⟩ Berufener ist, der es in dem Ausdruck seiner Innerlichkeit zu einer Vollendung gebracht hat. Als Gegensatz dazu ist der Dilettant oder Pfuscher ein Unberufener, der in seiner inneren Verfassung unbeträchtlich und in seinem äußern Ausdruck unfertig ist.

Hat der Berufene Selbstgefühl, so hat der Dilettant Eitelkeit. Kein Dilettant, der nicht eitel und empfindlich wäre. Der Berufene ist sachlich, der Dilettant ist persönlich. Der Dilettant verzeiht nie, wenn ein anderer etwas besser macht als er, und

am unverföhnlichsten zürnt er, wenn ein Berufener ihm selber geholfen und aus der verpfuschten Arbeit des Dilettanten durch Umgestaltung etwas Brauchbares gemacht hat.

Der Dilettant kann nicht rein empfangen. Ist, was Goethe sagt, eine große und wichtige Wahrheit, daß nämlich der Mensch nichts erfährt und genießt, ohne sogleich produktiv zu werden, so ist der Dilettant einer, der ein trefflicher Verstehender, Genießer und Empfänger wäre, wenn er nicht den kleinen Teil Produktivität, den jeder zum verarbeitenden Aufnehmen braucht, durch seine Sucht, diese seine Selbsttätigkeit unabhängig leuchten zu lassen und zur Geltung zu bringen, seinem eigentlichen Zweck entzöge. Der Dilettant muß immer vergleichen, muß sich selbst im Aufnehmen mit dem messen, der ihm etwas gibt. Der Dilettant stellt sich immer auf die Fußspitzen, nicht um besser aufnahmefähig zu sein, sondern damit durch das Empfangen seine eigene Wichtigkeit nicht erdrückt werde. Der Dilettant kennt darum von allen am wenigsten die Hingebung, seine Subjektivität gibt er nie auf.

Der Dilettant ist verwandt mit dem Sektierer und noch mehr mit dem Steckenpferdreiter. Wenn der Steckenpferdreiter ans Ziel kommt, stellt sich oft erst heraus, ob er ein Fanatiker oder ein Dilettant war. Der Fanatiker ist sachlich und wenn erreicht ist, was er erstrebte, wird er einen Moment lang zufrieden sein und wird, da auch ihm die Eitelkeit nicht fremd ist, triumphieren. Dann aber wird er seinen Fanatismus gleich wieder auf ein neues Ziel richten, denn da der Fanatismus das Absolute in dieser Welt des Relativen als wirkliches Ding sehen will, ist er nie zu sättigen. Ein Steckenpferdreiter aber, der nur ein Dilettant ist, wird äußerst unbefriedigt und ärgerlich und wie entleert sein, wenn das Kleine, das er zu einem Absoluten aufgebaut hatte, durchgeführt ist. Ihm kam es ja nicht auf die Sache an, sondern auf seine Inszenierung, und er muß sich nun nach einer neuen Rolle umsehen.

Der Dilettant hat eine Stelle in sich, wo er sich selbst erkennt und sogar noch tiefer herabsetzt als er es verdient. Aber wie er alles Objektive zu seinem Subjekte verzerrt, so verwandelt er nun diese subjektive Selbsterkenntnis, veräußert sie und hängt sie andern an. Seine Selbsterkenntnis betätigt sich dergestalt, daß er alle Berufenen für seinesgleichen und, sowie sie ihm in die Quere kommen, für Erbärmliche und für Lumpen hält. Die Bescheidenheit des Dilettanten äußert sich in völligem Mangel an Ehrfurcht.

Der Dilettant darf nicht verwechselt werden mit dem Anfänger, obwohl der eine Zeitlang manche Ähnlichkeit mit ihm haben kann. Der Dilettant ist eine fertige Gestalt des Unge-  
nügenden und ist selbstgenügsam und selbstgerecht, der Anfänger ist unfertig als Werdender. Der Dilettant hat, wenn er gesund ist, Sicherheit, der Anfänger ist unsicher. Der Anfänger verhält sich zum Dilettanten wie der Lehrling zum Pfuscher.

Die Unterscheidung wird noch erschwert durch den Typus des neurasthenischen Dilettanten. Da mischt sich dann das im Unfertigen fertige Wesen des Dilettanten mit seiner unsteten und schwankenden Natur, die Selbstgewißheit mit der Hinfälligkeit, die Starrheit mit der Veränderungslust, der Eigensinn mit der Laune. Das sind gefährliche Menschen, du quälst sie, wenn du sie lobst, und du machst sie wütend, wenn du sie tadellst. Im neurasthenischen Dilettanten sind schon immer zwei beisammen, die mit einander hadern, er empfindet jeden anderen Menschen als einen Dritten, der sich unbefugt in diese Zwiesprache einmischt.

Jede Anfängerschaft ist geneigt, auf dem Wege der Selbstüberhebung und der Faulheit in den Dilettantismus umzuschlagen, das ist eine große Gefahr. Die berufen sind, die heranwachsende Jugend zu bilden und unterrichten, müssen besonders darauf achten. Zur Ausbildung und Übung der Empfänglichkeit und zum Verstehen großer Werke ist es durchaus gut,

wenn die Jugend den Keim der Produktivität, der die Grundlage alles Aufnehmens ist, pflegt. Und so war es von altersher üblich, daß in den Schulen Gedichte gemacht und Aufsätze über literarische und philosophische Gegenstände geschrieben wurden. Es ist, wenn es recht betrieben wird, nichts dagegen zu sagen, denn es ist Aufgabe der Schule, mehr von den Schülern zu verlangen, als sie leisten können, und ihnen bis zu einem bestimmten Moment alles als erreichbar, alles als ihr Ziel und ihre Aufgabe zu zeigen. Es kommt nur darauf an, daß der Schüler den Abstand zur rechten Zeit merkt. Verrucht ist die Schule, die mit den Mitteln, mit denen sie aus den jungen Menschen hätte Enthusiasten machen sollen, Dilettanten herstellt.

Der Dilettantismus macht sich auf allen den Gebieten breit, deren Darstellungsmittel auch im alltäglichen Umgang üblich oder leicht erlernbar sind. Jeder Mensch drückt mit der Sprache seine Gefühle aus, jeder Mensch kann leicht lernen, Verse und Reime zu machen, also macht der Dilettant Gedichte. Und so zeichnet er und politisiert und sozialisiert, und wenn er Kraut und Rüben durcheinander redet, hat er aus dem Vielerlei der Welt einen Einheitsbrei gemacht und ist ein Monist.

Der Dilettant ist ein Todfeind der Logik, denn die Logik ist nur die subjektive Form der Sachlichkeit, sie ist der Geist der Dinge oder die Gegenständlichkeit. Die Logik führt vom Allgemeinen eines Zusammenhangs zu seinem Besonderen und ist Prüfung oder Anwendung an Beispielen. Der Logiker opfert die Subjektivität in einer allgemeinen Behauptung sofort der ersten besten sachlichen Tatsache. Der Dilettant opfert jede sachliche Tatsache der Subjektivität seiner allgemeinen Behauptungen. Daraus ergibt sich, daß die Aufstellungen des Dilettanten so oft unerwartet und verblüffend sind, und daß jeder Dilettantismus auf Gebildete komisch, auf Ungebildete aber verwirrend wirkt. Gebildete nennen wir natürlich nicht solche, die irgend-



welchen Bildungstoff eingepumpt bekommen haben, sondern solche, die im Denken gebildet, d. h. geübt sind.

Darum ist der Dilettant für niemanden eine so große Gefahr, wie für den Proletarier. Es gibt drei große Gefahren für das geistige Leben des Proletariers: erstens die Verstumpfung: er lernt zu dem, was er notdürftig in der Volksschule gelernt hat und schnell wieder vergißt, d. h. nicht anwenden kann, nichts rechtes Neues dazu, sein Geist wird bedürfnislos und er ist an Leib und Seele allen Einflüssen und Unterdrückungen preisgegeben. Zweitens der Fanatismus oder die Massensuggestion: sein Denken ist, wenn er ins Leben hinausgetreten ist, gerade so weit geübt, daß er notdürftig eine bestimmte Lehre, in der schon Hunderttausende seiner Brüder stehen, in ihren rohesten Umrissen verstehen und sich ihr anschließen kann. Er wird dann wild bis zu verzweifelter Brutalität werden, wenn man ihm zu einer Zeit, wo er zu nichts Neuem mehr imstande ist, eine andere Lehre beizubringen oder die alte durch Kritik, die er verstehen weder kann noch will, zu erschüttern versucht. Drittens der Dilettantismus. Die wenigen, die der Massensuggestion nicht verfallen oder gerade noch entronnen sind, werden oft vom Dilettantismus einer Sekte oder eines Steckenpferdreiters angezogen. Sie können die Paradoxie des Genies und die Tollheit des Dilettanten, das Individuelle des Berufenen und das Subjektive des Dilettanten oft nicht unterscheiden. So gibt es keine Verrücktheit, und noch weniger irgendeine Halbheit oder Kleinlichkeit oder Einseitigkeit, die nicht ihre Anhänger unter Proletariern, und unter Proletariern schneller und leichter und zahlreicher als in andern Schichten fände. Der Dilettant hat keine Distanz, weder zu sich noch zu andern, da aber diese Proletarier, von denen hier gesprochen wird, selbst nur ein mangelhaftes Unterscheidungsvermögen, dazu aber den Drang nach dem Besonderen und Ausgefallenen haben, werden sie sehr häufig das Opfer des ersten besten Dilettanten. Das ist oft traurig

anzusehen: es sind nicht selten warme, in der Anlage geistvolle und denkeifrige Menschen, die wie von einem Magneten vom Wirrwarr und Wust angezogen werden.

Auch diese Betrachtung führt zu dem Ende, daß wir die Kinder, die jungen Menschen vor dem Stillstand und der Trägheit des Sumpfes erretten, daß wir ihnen ein bereites, geläufiges und selbständiges Denken und Urteilen, ein unmittelbares Gefühl für das Rechte, Wertvolle und Bedeutende bringen müssen. Heute sind die Denkgeübten so selten, daß, wer nur ein bißchen denkt, im Abstand zur großen Masse schon wie ein Meister erscheint, zuerst sich selbst und dann auch vielen in dieser Masse, wäre das Denken verbreiteter und läße es fester, so könnte der Schein des Denkens sich nicht als etwas Rechtes aufspielen, der Wirkungskreis des Dilettantismus wäre eingengt und seine reine Komik träte ungetrübter in die Erscheinung.

# Arbeitsfelig

(1913)

Die Wörter der Sprache haben alle außer ihrer groben Bedeutung noch feinere Beimischungen, Schattierungen, die Begleitgefühle ausdrücken, von der Lust über die Neutralität bis zu den verschiedenen Gestalten der Unlust. So wie in einer und der nämlichen Zeit eines Volkes verschiedene Schichten der Kultur neben und über einander gelagert sind, so gibt es in gleichzeitiger Geltung noch feinere Differenzen, die in voller Wirksamkeit da sind, wiewohl die Menschen ohne ausdrücklichen Hinweis nicht darauf achten. In dem Worte »Heim« zum Beispiel, das schon anfängt aus der alltäglichen Sprache zu verschwinden und »poetisch« zu werden, steckt im Zusammenhang mit dieser Subtilisation die Nuance nicht mehr der gewohnten Lust und des Behagens, sondern schon der Ungewöhnung und Sehnsucht, die uns seltsam erklärt wird, wenn wir darauf achten, wie in »Heimarbeit« das Wort »Heim« etwas Schlimmes, Armes, Entbehrungsreiches ausdrückt. Dieses Wortes Nuance sagt nicht etwa, daß das traute Heim durch die Anwesenheit der Arbeit um Anmut, Wohnlichkeit, heitere Ruhe gebracht werde, sondern umgekehrt, daß die sonst erträgliche, annehmbare Arbeit dadurch, daß sie im Heim geschehe, schlimm und gefahrvoll werde. Wer auf das Verwehende und die feineren Beziehungen achtet, der erfährt dadurch an empfindlicherer Stelle der Seele, was ihn freilich auch die groben sichtbaren Tatsachen lehren können: daß das Heim in diesen Zeiten manchem eine schöne Wirklichkeit, allen manchmal eine dem Vergangenheitsheimweh verwandte Sehnsucht, Teilen der arbeitenden Klassen eine Plage und ein Notstand ist.

Wie ist's mit der Arbeit? Das Wort ist heute neutral und erst in der Anwendung, im Satze, ergibt sich, welcher Unterton mitSchwingt. Da sind's freilich arg verschiedene Dinge, ob etwa

der Künstler oder Organisator nach Mißhelligkeiten im Hause oder nach trüben Erfahrungen mit Freunden sich zusammennimmt, die Muskeln spannt und in ernster Befriedigung sagt: Ich hab' meine Arbeit, oder ob der Fabrikarbeiter sich den paar Minuten, die er morgens mit Frau und Kindern zusammen sein kann, mit den Worten entreißt: Ich muß zur Arbeit.

Das Wort »Arbeit« hat im Mittelhochdeutschen mehr als heute den Begleitfuss des Schweren, der Plackerei und Mühsal gehabt, so wie auch das lateinische Wort labor mehr Mühe als Tätigkeit ausdrückt, die Nuance der Plage ist im deutschen Fremdwort »laborieren« erhalten, und bezeichnender Weise heißt französisch »labourer« nicht allgemein arbeiten, sondern nur auf dem Acker arbeiten und überdies: geplagt sein. Die Arbeiten des Herkules sind seine Mühen und Plagen mehr als seine Leistungen, Arbeit ist eine Prüfung. Für Schaffen, Fertigmachen, Leisten, Produzieren hat die alte deutsche Sprache andere Ausdrücke, die uns wieder ins Dichterische und Feierliche gesteigert sind oder gleichzeitig nur noch spezielle Anwendung finden, wie z. B. Wirken und Werken, Werk. Das ganze Mittelalter in all seinen Wendungen lernen wir kennen, wenn wir den Wortstamm »froh« betrachten. Der Fro ist zunächst der Herr, sowohl der Herrgott (Fronleibnam = Leib des Herrn), wie der gnädige Herr, der Adlige, der Milde, der Freigebige. Froh ist dann die Stimmung des Herrn, und auch Freude ist zunächst das Gefühl der Herrlichkeit. Heute frönt man einem Laster, denkt aber nicht daran, daß damit dem Laster wie einem Herrn gehuldigt wird, obwohl wir auch diese Wendung haben: dem Laster huldigen. Diese Huldigung ist Anerkennung der Dienstbarkeit, und so ist die schlimmste Form der mittelalterlichen Arbeit, die einer nicht für sich, sondern für andere tut, die Herrenarbeit, die darum Fron heißt, wiewohl sie nur den Empfänger, nicht den Arbeiter froh machen kann. Haben wir in dem Wort die Kirche, den Feudalismus, die Freude und die

Arbeit, so fehlt auch das letzte Element nicht, damit wir das ganze Mittelalter mit dem kleinen Wortstamm erwecken können: die Frau. Denn die frouwe oder Frau ist gar nichts anderes als die Genossin oder Vertreterin des fro, die Herrin.

Ist Arbeit für den mittelalterlichen Menschen mehr der Ausdruck für Mühsal als für uns heute, so ist es um so erstaunlicher und zu allerlei Nachdenklichkeit anregend, daß diese mittelhochdeutsche Sprache trotzdem ein Wort hat, das unserer Sprache, wie unserer Kultur verloren gegangen ist, das Wort arbeitsfelig. Es heißt freilich auch, so wie unser mühselig, das von Mühsal kommt, in steter Not lebend, geplagt, =sal in solchen Wörtern wie Trübsal, Mühsal dürfte daselbe Wort sein, das wir in Gefelle, Gesellschaft haben und wird so etwas wie Versammlung, Vereinigung bedeuten. Daß Saelde von diesem Sal, daß also das Wort für Glück und Heil von dem Ausdruck für Gemeinschaft, Genossenschaft, Gesellschaft komme, soll nicht behauptet werden, wiewohl auch hier ein Ausblick ist, der uns zu Stille und Befinnung einladet. Arbeitsaelec, arbeitsfelig jedenfalls hat diese ganz zweierlei Bedeutung: gesammelte, das heißt gehäufte Plage erdulnd, aber daneben wird einer im Anschluß an den noch erhaltenen Sinn des Wortes selig, das keineswegs von Seele, sondern von Saelde, Glück, Heil, Segen stammt, ein arbeitsfelig Mann genannt, wenn er bei harter Arbeit beglückt, trotz Plage freudig, in seinem Werk, durch seine Mühe froh ist.

Was kann man den Menschen unserer Zeit Besseres wünschen, als daß solche Arbeitseligkeit zu ihnen kommen möge, daß Fron und froh, Arbeit und Freude und herrenmäßiger Stolz in einer neuen Art verwandt und vereint werden mögen? Und ist es für uns, für unsere Besten, nicht bald so geworden, daß sie ihre Freude, ihr bestes und erlebtes Glück nicht in der Gesellschaft, nicht an der Arbeitsstätte, nicht in der Versammlung finden, sondern in der Einsamkeit? Und wie wenige wissen, daß diese Einsamkeit Sammlung ist, und daß sie, wenn sie allein und in

sich verfenkt und konzentriert sind, zwar die Gesellschaft der Zeitgenossen fliehen, aber je mehr sie in sich einkehren, um so mehr im tiefsten Kern des Individuums die Sammlung aller Zeiten, das Volk und die Menschen als Wesen in sich finden? Wie wenigen ist der Gedanke und die Tat vertraut, daß all solche Versunkenheit und Heimkehr nicht das Letzte, sondern nur ein erster Akt sein darf, damit aus der Gemeinschaft, die jeder in sich findet, die Gemeinschaft werde, die wir als versammelte Gefammelte untereinander zu gründen haben?

Sind wir Arbeitselige, so nur dann, wenn eines jeden Arbeit ihm Verantwortung, Selbständigkeit, Intelligenz und Organisation bedeutet. Die Massenhaftigkeit und das Zusammenarbeiten Tausender kann nur so zur Freude werden, daß aus der Saelde die Gesellschaft, aus der Konzentration die Gemeinschaft und wieder aus der Gemeinschaft das Wohl und Heil des Einzelnen entspringt.

Da ist noch an ein andres Wort zu denken: Spiel. Heute sind das Gegensätze: Arbeit und Spiel. Spielen aber heißt tummeln, sich bewegen, Leibesübungen machen, und als Jahn ein Wort für die Gymnastik suchte, hätte er ebensowohl auf Spielen wie auf Turnen verfallen können. Arbeitselig werden die Menschen, wenn es nicht nur ein freies Spiel der Maschinen, zum Beispiel der von ihrer flinken Bewegung so genannten Spindeln oder Spillen gibt, sondern wieder die Arbeit ein Spiel und ein Sport, eine lustvolle Bewegung wird, die in der zweckmäßigen Herstellung der Güter zugleich Selbstzweck, ein nerviges Leben im Muskelspiel ist. Arbeitsfelig werden wir sein, wenn auch diese Saelde zu uns kommt, daß wir im Spiel Gesellte, daß wir Gespielen in unserer Wirtschaftsarbeit und Arbeitsgemeinde sind. Gespielen nannte man einstmals ein Liebespaar, und heitere Liebe wird walten, wo Arbeit, Spiel, Selbständigkeit und Gemeinschaft den Menschen eine Seligkeit sind. Einstweilen werden wir arbeitsfelig sein müssen, noch auf lange

hinaus, in dem andern Sinne; daß unser Mühen und Kämpfen uns froh macht, daß wir in Gefahren und im Kampf gegen jeglichen Druck die Straffheit und die gesammelte Energie haben, deren Begleitgefühl immer die Freude ist. Wir wandern zwischen den Zeiten: erkennen und vollbringen wir die Aufgabe des Berufs, der uns geworden ist: Mühselige in mehr als einem Sinne zu sein.



# Puppen

⟨1914⟩

**Z**um Schönsten, und nicht nur Schönsten, der deutschen Prosa gehört Heinrich von Kleists kurzer Aufsatz über das Marionettentheater. Ein strenger, ernster, im Tiefen wühlender Geist unternimmt, fast unsäglich Ahnungen in der Form der Klarheit, der Leichtigkeit, des Spielerischen auszu-  
zudrücken, gibt es irgendwo tragische Heiterkeit, verklärte Schwermut, so haben wir sie hier. Es ist wie ein fertig gegorener Wein in leuchtender, perlender Reinheit, was Nietzsche nur ab und zu und immer in einer krampfhaften Anstrengung, zu deren Zeugen er uns macht, erreicht hat: den Geist der Schwere zu überwinden, wie er es wohl nannte, über abgrundtiefen Schlünden zu tanzen, das erleben wir in diesem Stück, in dem die Mystik zum Scherze wird, in vollendeter Anmut.

Friedrich Schlegel hat schon Recht: »der Mensch ist von Natur eine ernsthafte Bestie«, und auch wir dürfen nach dem begehren, was die Romantiker so gern zustande gebracht hätten: nach einer Wissenschaft, die eine Lust wäre wie eine rhythmische Kunst, einer Religion, die das Tiefste heraufbrächte und dabei doch nicht völlige Überwältigung und Bindung des Geistes, sondern immer noch Spiel wäre. Auch wir wünschen unsern produktiven Gestaltern jene »echte Begeisterung«, von der Ludwig Tieck spricht, »jenen Äthergeist, der, so sehr er das Werk bis in seine Tiefen hinab mit Liebe durchdringt, doch befriedigt und unbefangen über dem Ganzen schwebt«, jene Ironie mit einem Wort, die Novalis die »Besonnenheit, die wahrhafte Gegenwart des Geistes« genannt hat.

So wenig wie das Kind bloß um des Wachstums willen da ist, so wenig ist irgendeine Zeit der Menschheit, die unsre zum Beispiel, lediglich um der Zukunft und Umgestaltung willen da, so sehr des Kindes Kindlichkeit und flaumhafter Flatter-

geist entzückender Selbstzweck ist, so sehr braucht auch unfre Zeit, gerade wenn aus ihr etwas Rechtes erwachsen soll, Genien des Spiels, der leichten Hingegebenheit an den Augenblick, der sorglosen und unbedachten Freude am bunten, zarten Schmetterlingsstaub der Oberfläche. So brauchen wir nicht puritanisch streng und finster uns von den mancherlei Erscheinungen des Dekorativen, Sinnlichen, Flächenhaften in unsrer Zeit abzuwenden, müssen nur bedauern, daß es selten kindlich und unschuldig ist, fast immer aber in Verbindung mit Raffiniertheit, Sensation und Erwerbsbedürfnissen steht. Selbst wenn das freilich nicht so wäre und alles sauber zugehe, wäre in unsrer Zeit fast noch mehr wie in jeder andern das Mißverhältnis kläglich groß zwischen den vielen, die bestenfalls anmutig tanzen, sich pfauenhaft spreizen, bänkelfängerisch kichern und leiern oder priesterlich schreiten und den wenigen, die wie Mombert, Liliencron, Dehmel, Beer-Hofmann und in ihrer besten Dichtung auch George und Rilke gleich den Großen der Vorzeit sich mit allen ihren Sinnenkünsten und ihrem rhythmischen Zauber immer wieder ins Reich des Geistes schwingen und dem Universalen und Innigen eine Gestaltung finden. Allzeit hat es in dem Gnadenschatz, der den Menschen die Kräfte spendet, mehr Talent als Persönlichkeit, mehr Doubleé als gediegenes Gold und mehr Imitation als Ursprünglichkeit gegeben.

So war es immer,

Heut ist's nur schlimmer.

Soll das Spiel erquicklich zu sehen sein, so muß es der Reinheit entstammen und muß denen, die es treiben und sich so der Fessellosigkeit überlassen, denn doch eine Notwendigkeit sein, vor allem aber darf es nicht nach Ablichten schielen, Unklarheit quirlen und im Trüben fischen wollen. Daß in dem *Mirakel*, das Max Reinhardt in den Zirkussen der europäischen Hauptstädte aufführt, aus dem katholischen Kultus und Wunderglauben ein farbenprächtiges Tanzspiel für die schaulustige

Menge gemacht wird, wäre wahrlich nicht schlimm, auch im Spiel kann Fortschritt und in der Frechheit Überwindung sein. Ärgerlich bis zur Widerwärtigkeit ist nur, daß es gar kein reines und freies Spiel ist, daß vielmehr die abergläubischen Instinkte und Traditionen gröblich in den Dienst des Theatereffekts, des Sinnenschmaus und des Amülements der immer nach neuer Aufpeitschung lüsternen Großstädter gestellt werden, schlimm ist, daß dieses Mirakel auf beiden Augen schielt und daß sein Erfinder, Karl Vollmöller, mit ganz bewußter Skrupellosigkeit zugleich den Orthodoxen und den Freien zu Diensten sein will. »Niemand kann zweien Herren dienen. Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon.« Ist schon von der Stellung des Künstlers in unsrer Zeit überall zu sagen, daß dieses Jesuswort für sie nicht gilt, indem der Künstler dieser Tage wahrlich kaum weiß, ob er dem Gott in seiner Brust dient um des Mammons willen oder ob er dem Mammon nachtrachtet, um seinem Gotte leben zu können, jedoch sicher weiß, daß es das reinliche Entweder — Oder fast nie für einen gibt, — so ist das ganz besonders Gefährliche des Theaterbetriebs, für den Max Reinhardt der bezeichnendste Ausdruck ist, keineswegs, daß er mit der Kunst Geschäfte macht, sondern daß er die Zweideutigkeit und raffinierte Mischung aus Nektar und Absinth, aus Quellwasser und Sumpf in die Kunst selbst hineinträgt.

Mag doch immerhin mit den Religionen gespielt werden, so viel nur gefällig ist, was zerfallen ist, darf Stoff sein, der zu kleinen wie großen Gebilden, bleibenden wie flüchtigen neu geformt werden kann. Immerzu! Mit den Religionen darf gespielt werden, aber doch wohl nicht mit der Religion. Mit der Wahrheit, mit dem eigenen Suchen nach eigener Wahrheit soll nicht gespielt werden.

Mit nichts aber wird in diesen unsern Zeiten mehr gespielt. Wenn es nur wenigstens ein freies Getändel, ein kindliches Getue wäre, albern freilich wäre es, aber nicht schlimm und

elend. Das Spiel mit der Wahrheit aber, von dem hier geredet wird, sieht folgendermaßen aus. Da ist zum Beispiel der Russe Solowjoff, der als schmiegsamer und alexandrinischer Geist sich mit Leichtigkeit in alle Anschauungen und Einkleidungen passen kann und darum in der Darstellung der Geistesstadien früherer Zeiten seine unbefreitbaren Verdienste hat. Aber wie kindisch unklar und spielerisch nicht in holder Zwecklosigkeit, sondern zu Zwecken der Kleinheit und Halbheit wird dieser Mann, den man uns jetzt als großen Philosophen und als Versöhner von Religion und Wissenschaft und Religion anpreisen will, wenn er versucht, eine eigene Anschauung auszusprechen. Da findet sich zum Beispiel in dem Bande, der jetzt eben bei Diederichs erschienen ist und der wahrhaftig den Titel trägt *Die geistigen Grundlagen des Lebens*, ein Osterbrief vom Jahre 1897. Es wird uns auseinandergesetzt, daß der wahre Sieg des lebendigen Geistes über den Tod von der Heraufkunft eines vernunftbegabten Wesens abhängt, »das über dem Tierreiche steht.« Und dann lesen wir, der gekreuzigte Menschensohn und Sohn Gottes habe »augenscheinlich« keine Grenzen seiner geistigen Kraft gekannt, er habe nicht sterben müssen, er sei auferstanden. »Christus vereinigt mit der ganzen Fülle seiner inneren psychischen Wesenheit alle positiven Möglichkeiten des physischen Seins ohne dessen äußere Schranken. Alles Lebendige bleibt ihm erhalten, alles Sterbliche ist vollkommen und endgültig durch ihn besiegt.«

Das Schlimme ist nicht, daß dieser schwach Bedürftige und darum schwach Denkende von der wörtlichen Wirklichkeit der Auferstehung des Mannes Jesus von Nazareth überzeugt ist. Warum soll er nicht? Derer hat es viele gegeben. Das Schlimme ist auch nicht, daß uns so ein vermanschender Vermittler als großer Denker und Überwinder Tolstois und seiner geraden Festigkeit des Denkens angepriesen wird. Das Schlimme ist vielmehr, daß am letzten Ende für all diese Solowjoffianer immer

noch ein Hintertürchen offen steht, durch das man sich aus der Realität ins Symbolische flüchtet. Das Schlimme ist diese seelkranke Schaukelsprache, die man jetzt allenthalben trifft und bei der man nie recht sicher wissen soll, ob der Verfasser vom Standpunkt irgendeines Mythos aus in Bildern spricht oder ob er wörtlich verstanden sein will. Das Schlimme ist, daß nicht um des Spiels willen gespielt, sondern daß um der Unklarheit, der Drückebergerei willen eine künstliche Dämmerung hergestellt wird. Das Schlimme ist, daß wir rings von Breiweichen und Dufeligen umgeben sind und daß es bald so aussieht, als wäre in neuesten Zeiten das Talent der Schönheit nur den zart Verlogenen zuteil geworden, als gäbe es keine Starken und Gefunden mehr, die tanzen können, als wäre die geschwungene Linie, die das Zeichen aller Anmut ist, nur noch in der Form gebeugter Rücken und verkrümmter Hirne vorhanden, als müßte Aufrichtigkeit und Kraft heutigen oder wenigstens morgigen Tags plump und gemein sein.

Daß Spiel und Kunst mit Lüge und Zwiespältigkeit verwandt sind, ist wahr, einer, von dem in diesem Zusammenhang viel gesagt werden könnte, weil er zwischen Kraft und Schwäche mitten inne stand und ein tragischer Typus des Kunstgecken unsrer Zeit war, Oscar Wilde hat mit dieser Wahrheit sein leider trotz allem graziösen Witz unfreies Spiel getrieben. Verwandt aber ist nicht gleich, und wer kein Wahrhafter ist, kann nicht schön und herrlich, kann nur verführerisch spielen. Keiner kann sich des gliederlösenden Schlafs und der gaukelnden Träume freuen, der nicht wach sein kann.

Wahrhaftigkeit und Kraft bis zur Leidenschaftlichkeit können mit Unklarheit durchaus verbunden sein, ja vielleicht ist Leidenschaft nichts anderes als eine Verbindung von Kraft und Dumpfheit. Ganz unklare Köpfe, die starken und strengen Denkens lange hintereinander nicht fähig gewesen sind, waren zum Beispiel Dostojewskij und Strindberg, das nimmt ihrer Naturge-

walt so wenig wie ihrem innigen Begehren und Ringen nach der Wahrheit. Gestalter waren sie, vehemente und inständig leidende Gestalter, denen die Kraft des Bildes die Schwäche des Denkens mehr als ersetzte, Gestalter, die, gleich manchen Romantikern der früheren Periode, dem Rufe folgten, die Not unsrer Zeit mit visionärer oder gar halluzinatorischer Eindringlichkeit zu grauenhaftem und kindinnig wahrem Leben zu ballen, Menschen aber, denen die Naturgewalt fehlt, dürften sich nicht auf solche berufen, die in all ihrer Stärke Repräsentanten ihrer Schwäche waren.

Noch einmal von der Auferstehung des Menschenkinds Jesus zu reden, so ist an dieser wie jeder Nachricht, solange man solche Kunde als Nachricht betrachtet, bei weitem das Wichtigste, ob sie wahr ist. Um seiner Phantasien und Wünsche oder Überzeugungen willen eine wahrhaft abenteuerlich vereinzelt stehende, unglaubliche und im einzelnen unvorstellbare Nachricht, die noch dazu einem fabulösen Zusammenhang angehört, für eine beglaubigte Mitteilung nehmen, aus der weitgehende Schlüsse zu ziehen wären, — wer, wie Solowjoff zu neunundneunzig Prozent so vorgeht, in diese Sorte Geschichtsdarstellung aber ein Prozent Bildlichkeit und Spiel einmischt, ist ein Falschspieler, freilich, sollte man meinen, einer von der ungefährlichen Sorte. Gefährlich, weil die Schwächung fast unmerklich ins Organische hineintragend, sind die Weichen, Süßen, Plätschernden, die man jetzt allenthalben trifft, wie sie Bildlichkeit und Wörtlichkeit, Realität und Symbol, Meinung und Spiel verquicken und ins Unschärfe verquatschen.

Wenn diese Wasserpest, die jetzt auf all unsern Flüssen wuchert, einmal wieder abgestorben ist, wird auch ihre Geschichte geschrieben werden. Es wird sich dann zeigen, was hier schon erwähnt worden ist, daß diese matt und unfrei Spielenden ihren Einfluß auf die Zeit vor allem ihrer schönen Sprache verdankten. Sie waren — ach nein, man muß schon noch sagen, sie sind



der glatt fließenden, anmutig rhythmischen, bilderblühenden Sprache so mächtig, daß es manchen Lesern dieser Eia Popeia-Prosa gar nicht darauf ankommt, wie läppisch und nichtig der Stoff ist, auf den diese Prosa sich stützt, und wie unfertig und dumm die Gedanken sind, die sie ausdrückt. Ein Essay braucht heutigen Tags vor allem eine leicht melancholische lyrische Stimmung, eine feierliche und doch nur sanft streichelnde Art, über das Thema hinwegzugleiten, entlegene Anspielungen und möglichste Unvorstellbarkeit dessen, was gesagt wird; man gilt dann für einen Philosophen und Mystiker, der im Irrealen zu Hause ist. Wie man durch feierliche Haltung und sanft aristokratische Noblesse die Menschen hypnotisiert und ihnen das Lachen abgewöhnt, ist ein langes Kapitel, und was wir jetzt wieder an den Etepötetegedcken erleben, ist nur ein Abschnitt dieses Kapitels.

Es ist gar nicht zu beschreiben, was für ein hahnebüchener Unfinn jetzt geschrieben werden kann, ohne als solcher erkannt zu werden. Kämen solche Dinge in der festen Sprache der Männlichkeit zu Tage, man würde sich vor Lachen wälzen, aber sowie sie flüßig oder gar gasförmig duftig die Leser kindlich umschmeicheln, wird alles hingenommen und eingeatmet wie Ambra. So ganz langsam werden wir zwischen Bild und Wirklichkeit ins traumhaft Nichtige eingewiegt, und haben wir nur erst eine Weile von dem »großen Willen eines Hammers«, der »Hingebung einer Geige«, dem »gutmütigen Eifer einer Hornbrille« vernommen, so haben wir schon die ersten Weihen, um ins Innere des Unsinns eingeführt zu werden. Und bald ist es uns denn auch ganz gleichgültig, wovon, von welchen Schiefheiten, Läppereien und Albernheiten fistuliert wird, wenn's nur so zugeht, wie wir's von unserm Halbschlaf her gewohnt sind.

Das Beispiel von dem »gutmütigen Eifer einer Hornbrille«, das an sich noch gar nichts befragt, da ein solches Bild ganz treffend sein könnte und nicht stören müßte, wenn es vereinzelt wäre, ist einem Aufsatz entnommen, den ein echter Dichter,



Rainer Maria Rilke, vor kurzem veröffentlicht hat. »Puppen« heißt der Aufsatz, und von Puppen handelt er. Ist Kleist von Marionetten ausgegangen, warum sollte Rilke nicht an Puppen anknüpfen? Nur, daß er gar nichts an sie anknüpft, er hat gar nichts im Anschluß an die Puppen zu sagen, er schreibt einen Essay über Puppen, und ich bezweifle nicht, daß er einen ebenso tief sinnigen, ergriffenen und von graulichen Ahnungen erfüllten über Knöpfe und Schnallen schreiben könnte.

Rilke geht aus von Wadspuppen, die eine Künstlerin (Lotte Pritzel) in der Art etwa von Beardsleys Zeichnungen und verwandten Grotesken für Erwachsene modelliert. Rilke drückt diese Tatsache der unzweifelhaften Absicht der Künstlerin und des unzweifelhaften Charakters der Kunstgebilde so aus, daß er sagt, man könnte »von ihnen vermuten, daß es ihrem Dasein gegenüber keine Kinder gibt«. Da haben wir gleich ein unerläßliches Ingrediens der modernen Affensprache: damit der Gegensatz zwischen Sicherheit und Zweifelhaftigkeit abgetragen wird, ist auch das Gewisse als bedenklich, wie das Gleichgültige als wichtig vorzutragen. Denn gleich darf er nun an diese geziert ausgesprochene Selbstverständlichkeit eine abenteuerlich verwegene Behauptung als etwas ebenso Mögliches anschließen, natürlich immer in der müd interessanten Form der bedingten Sprache: »Dies wäre gewissermaßen die Vorbedingung ihres Entstehens gewesen, daß die Welt der Kinder vorüber sei.« So?

Nun wissen wir, nach welchem Rezept man interessant und schön redet. So geht's denn nun im weiteren, wo nur noch von gewöhnlichen Kinderpuppen geredet wird. Diese Kinderpuppen sind ein totes, mechanisches Fabrikat, wer wird das aber in der Zukunft der Süßholzaspler so schroff herausfagen? Da lesen wir also, sie seien »wohl kaum imstande zu unterscheiden, ob das mechanische Lid auf ihnen liegt, oder jener andere Gegenstand, die Luft«. Jaja, betrachtet man diese Puppen mit den Augen

eines Essayisten, so werden tragische Geschöpfe aus ihnen. »Man könnte meinen, der Tisch wirft sie ab, kaum sieht man fort, liegt sie schon wieder auf dem Fußboden.« Am Ende haben sie gar doch eine Seele? Zuzeiten wenigstens? Etwa »am Vorabend von Weihnachten, wenn die bisherigen Puppen die überwiegende Nähe der künftigen ahnten durch die seit Tagen unzugängliche Zimmertür?« Natürlich muß auch eine solche Entdeckung, die einem ja nicht im entferntesten ernst ist, mit der man nur so ein bißchen spielt, auch im Spiel in der Form des vorsichtigen Versuchs, der Vermutung ausgesprochen werden. Etwa so: »Ich habe kein Urteil darüber, wie es ist, wenn ein kleines Mädchen stirbt und eine ihrer Puppen (vielleicht eine, die bis dahin recht vernachlässigt war) nicht von sich läßt, auch ganz zuletzt nicht, so daß das arme Ding, ordentlich dürr und welk von der heiß zehrenden Fieberhand ins Ernste, Endgültige mit hineingerissen wird: ob dann ein bißchen Seele sich in ihm sammelt, neugierig, eine wirkliche Seele zu sehen?«

Er hat kein Urteil darüber! Und treibt die ruchlose Geschmacklosigkeit so weit, uns im Zusammenhang dieses faden Spiels mit kindischen Unwirklichkeiten den Tod und die Fieberqual eines wirklichen Kindes nicht zu ersparen. In Wahrheit hat er ja lediglich das Bedürfnis, seine Lyrik durch eine der Prosa und Logik angenäherte Sprache zu bereichern, wobei es ihm in seinem egoistischen Formalismus gleichgültig ist, welche Verwüstung er auf dem Gebiet des Denkens ausrichtet, das ihn nicht einen Deut interessiert.

Die Schnödigkeit, mit der die kälteste Berlinerin als Antwort auf solche Puppenphilosophie »Wichtigkeit!« ausrufen könnte, oder mit der etwa ein süddeutscher Viehhändler lachen könnte: »Sonst keine Sorgen?!« — solche Schnödigkeit könnte eine Erquickung sein gegen die schöne Äußerung so verlogener Schmerzen.

Niemand weiß besser als die Zunft der Flötenspieler und

Koloraturkastraten, daß die Nuance von entscheidender Bedeutung ist, Nun denn, daß nichts feststeht, daß an allem gezweifelt werden darf, das ist leicht gesagt und kann in solcher Allgemeinheit zugegeben werden, ebenso wie eingeräumt werden darf, daß alles beseelt ist. Wer aber die Unterschiede nicht kennt und mit Schärfe zum Ausdruck bringt, hat im Haus der Allgemeinheiten zu schweigen oder höchstens zu zwitschern, mitreden darf er nicht. Von der Seele einer Puppe darf die Rede sein, aber man muß dann an die feinen und verschränkten Beziehungen zwischen den Herstellern, den Verkäufern, den spielenden Kindern, den seelischen Elementen in den benutzten Stoffen denken. Keinerlei Phantasie soll beschränkt werden, keiner soll um kein Spiel verkürzt werden, aber wir bitten, die Nuancen zu wahren! Nichts gegen Affereien, nichts gegen Mummenschanz soll gesagt werden, nur wenn sich der Mummenschanz gar zu denkerisch gebärdet, muß er als Kinderei entlarvt werden.

Und auch das müßte nicht sein — ich für mein Teil wüßte Besseres zu tun — wenn die Beschreibung, die hier geliefert wird, nicht leider eine soziale Krankheit schilderte! Kein Schlechter und Gleichgültiger ist hier angegriffen und mit Namen genannt worden, die Genannten und Ungenannten vielmehr, die sich von meinen Worten getroffen fühlen dürfen, gehören zu unsern Besseren. Es ist bald gar nicht mehr zu schildern, wie man, wenn man die moderne Literatur verfolgt, überall auf Brei, Kauderwelsch und impotente Gefuchtheit stößt, die sich gegenseitig herausstreicht. Das hat es zu allen Zeiten gegeben, immer wieder in neuen lächerlichen Formen, nur daß es heute so wenige zum Urteil Berechtigte gibt, die zu lachen wagen, weil die Zunft es fast als unumstößliches Dogma durchgesetzt hat, daß, wer über sie lacht, ein Verständnisloser und Philister sein muß. Auch ist man neuerdings zu einer Arbeitsteilung gekommen: der Politiker kümmert sich um den Staat, der Sozialist

um die Arbeiter, der Monist um die Weltanschauungsfragen, der Maler malt und der Dichter dichtet. Wie will einer, der sich um all diese Dinge zugleich kümmert, den Dichter und seine besondere Welt verstehen? — Je nun, nicht viel besser als das Kind in Andersens Märchen sich auf die Bekleidungsfrage verstand. Ich werde dabei bleiben, wenn ich einen König ohne Kleider sehe, den Umstehenden, die das glänzende Purpurgewand der Nichtigkeit bewundern, nüchtern mitzuteilen, daß die Majestät in dürftiger Nacktheit durch die Straßen wandert und daß gar nichts an ihr ist.

# Die Botschaft der »Titanic«

⟨1912⟩

**N**euere Stoffe werden entdeckt, neue Techniken werden erfunden. Bei jedem neuen Stoff fragt hoffnungsvoller Glaube oder medizinischer Aberglaube oder geschäftlicher Spürfinn: »Welche Krankheit kann er heilen?« Bei jeder neuen Technik fragen die Militaristen vom Kriegsminister bis zum Kannegießer: »Welche Dienste leistet sie dem Kriegshandwerk zu Wasser, zu Land und zu Luft?«

Dem Leben, seiner Förderung, Heilung und Erhaltung steht der Mensch als ein Resignierter gegenüber, der wenig von seiner eigenen Kraft, fast alles von den Wunderschätzen der Natur oder den Wunderkräften einer Gottheit erwartet. Geschieht eine Heilung oder gar eine Erweckung vom scheinbaren Tod durch etwas, was wie bloße Kraft ausieht, so wird sie ein Wunder genannt.

Daß aber der Mensch seine Kraft schon mit den primitivsten Werkzeugen, schon allein mit den Gliedmaßen zum Beschädigen und Töten von Mitmenschen verwenden kann, das lehrt ihn jede Ohrfeige, jede Körperverletzung, jeder Totschlag.

Dies ist nicht der Ort, hier ist nicht meine Absicht, über die Urfachen zu sprechen, die zu der namenlosen Katastrophe der »Titanic« bei ihrer ersten Ausfahrt geführt haben. Nicht auf den Mißbrauch der Kraft und der Technik um der Konkurrenz und des Rekords willen soll hier der Blick gelenkt werden. Hier soll nicht der Toten und der Schuld an ihrem Tode, hier soll der Lebenden und ihrer wundergleichen Rettung durch die Kraft einer neuen Menschenerfindung gedacht werden. Die Stimmung inständiger Ergriffenheit, die uns alle überkam, als wir die erste, die falsche Nachricht von der Rettung aller empfangen hatten, soll darum nicht verschwinden, soll ihre Kraft und ihren Segen für uns darum nicht einbüßen, weil die miß-

brauchte Technik, die daran war, alle umzubringen, noch so viele ins Meer gebettet hat. Die Rettung vieler Hunderte von Menschen durch die drahtlose Telegraphie sollte den Menschen unserer Zeit ein Zeichen und ein Wink sein, über die Kraft unseres Geistes nachzudenken, und über die Mittel, die wir, oft ohne es zu wissen, zur Erleichterung, Verschönerung und Rettung des Lebens erfunden haben, besser als bisher zu verfügen.

Lautlos flog der Hilfeschrei der »Titanic« in die Welt. In die Welt, man beachte es wohl, um das Bild zu erleben, wie es ist: nicht einem bestimmten Ziel zu, nicht an bestimmte befreundete oder durch Gegenseitigkeit verpflichtete Menschen haben sich die Führer der »Titanic« gewandt, sondern sie sandten ihre Botschaft in den Äther, der rings um den Erdball, der in Lüften und allen Dingen walzt. Überall, wo der stumme Ruf eintraf, fuhr er den Fremden in die Glieder, und eilends kamen aus weiter Ferne die Schiffe herbei, um die auf offenem Meer Gestrandeten zu retten. Die meisten kamen zu spät, die »Titanic« lag in ihrem nassen Grabe. Aber nicht auf Einzelheiten soll es hier ankommen, nicht das furchtbare Unglück soll erörtert werden, sondern der Wink und das Zeichen soll zu uns allen kommen: Das Feinste, was uns in der Welt umspült und durchdringt, das eigentlich völlig Unbekannte und nur aus Wirkungen Erschlossene stellen wir in unsern Dienst, um mit der Schnelligkeit des Blitzes mit einander zu verkehren, wir Menschen.

Wir sind so hilfsbereit bei elementarem Unglück, warum sind wir denn so wenig bereit, zu helfen und Schäden abzustellen, wenn es sich um das Leid handelt, das Menschen einander antun? Warum vor allem sind wir so gefühlslos oder geistlos, daß wir die wundervollen Techniken, die wir erfunden haben, um Arbeit zu ersparen oder Arbeit zu erleichtern, in ein System einordnen, in dem jede Arbeitersparnis sich in Arbeitslosigkeit und ihre gräßlichen Folgen, fast jede Arbeitserleichterung in den wirtschaftlichen Kampf der Geschlechter gegen einander,

wenn nicht gar in ausbeuterische Kinderarbeit verwandelt? Warum sind wir in der Technik Meister und in der Ökonomie hilflose Pfuscher?

Als das elementare Unglück des Erdbebens von Lissabon geschehen war, richtete sich der Herr der Erde in der Gestalt Voltaires auf und fragte mit gen Himmel gerichtetem Blick: »Warum?« Und fand im Himmel und bei Theologen und Teleologen der Erde keine Antwort und gewöhnte sich an, immer weiter zu fragen: Warum? Warum regnet es ins Meer, wo so viele Länder verschmachten? Warum sind wir? warum ist irgend etwas? Mitten aber unter diesen gehäuften Fragen hatte er auch andere nach dem Warum, ohne daß er und seine Zeit schon deutlich merken konnten, daß sie an eine andere Adresse zu richten waren und einen andern Charakter trugen. Warum klagen wir immer über unsere Leiden und tun doch alles, sie zu vermehren?

Etwas anderes ist es um die Frage nach der Wahrheit der Welt, etwas anderes um die Frage nach dem Verhalten der Menschen. Das Wesen der Welt können wir nicht ändern, uns aber können wir ändern, wie man gemeiniglich sagt, es wäre besser zu sagen, daß wir anders sind, als wir uns geben, als wir uns verhalten, als wir uns selber betrachten.

Wollen wir nicht, so wie Voltaire den Optimismus aus Anlaß einer elementaren Katastrophe revidierte, die Lässigkeit und den Schlendrian und die Kraftlosigkeit, die Kräftevergeudung und den Kräfte mißbrauch ernstlich prüfend betrachten, den wir selber begehen? Wollen wir es nicht in diesem Augenblick tun, wo der lautlose Notschrei der »Titanic« noch im Äther zittert und den fernsten Gestirnen eine Botschaft zuträgt, die sie nicht verstehen, die wir aber verstehen sollten? Die Botschaft von der verbindenden, heilenden und lebensfördernden Kraft unsres Geistes?

Die Botschaft der »Titanic« kam dadurch zustande, daß wir



Menschen gelernt haben, kosmische Bewegungsvorgänge in den Dienst unfrer Sprache zu stellen. Die Philosophen lehren uns, daß alles, was wir Stoffe nennen, besser zu deuten ist als eine Art Bewegung, Kraft oder Beziehung. Jedenfalls ist sicher, daß es eine Menge »Dinge« gibt, die unsere Sprache zwar so hin=  
spricht, als ob es Dinge, materielle Gegenstände wären, wo aber jede schlichte Befinnung jedem sagt, daß es Beziehungen sind. Die Zustände oder Verhältnisse in unserm privaten, politischen, sozialen und wirtschaftlichen Leben sind solche Beziehungen, die »Verhältnisse« sagen wir und benehmen uns, als wären das starre, auferlegte Lasten, Schicksalsdinge, die unabwendbar wären wie ein Stein, der vom Himmel fällt, oder die Erde, die unter unsern Füßen wankt; in Wahrheit sind die Verhältnisse ein bequemes Wort für die Art, wie wir uns zu einander ver=  
halten, und um es uns noch bequemer zu machen, nehmen wir manchmal Fremdworte zu Hilfe, die uns noch besser dienen, den Ursprung der Substanzworte aus Bewegungsworten zu verdecken, und reden z. B. vom Staat, ohne daran zu denken, daß auch dieses Wort nichts anderes bezeichnet, als einen bestimmten Zustand öffentlich=rechtlicher Natur, in dem wir mit unserm Willen verharren. Diese Bequemlichkeit ist ein großer Segen für unsere gemeine Verständigung, die ohne solche Ver=  
dinglichung des Flüssigen und Geistigen der Beziehungen nicht möglich wäre; sie ist von großem Übel für die Erkenntnis, weil wir das Hilfsmittel als bare Wirklichkeit nehmen, und sie ist von allergrößtem Übel für die Verständigung ungemeiner Art, die für unsre rechten Menschenbeziehungen in der Gesellschaft notwendig ist. Diese Bequemlichkeit der Zunge wird zu einer Bequemlichkeit und Trägheit des Herzens. Jakob Wassermann in seinem »Kaspar Hauser« hat uns ein Beispiel für diese Her=  
zensträgheit gegeben, mit der sich die Menschen an einander verkündigen, ein Beispiel aus der privaten Sphäre. Am schlimm=  
sten aber wirkt diese Erstarrung dessen, was Beziehung ist, in

Wirtschaft und Gesellschaft. Wir nehmen, wie eben gesagt wurde, das Hilfsmittel der Beziehung als bare Dingwirklichkeit. Das Geld ist ein solches bares und blankes Scheinding, ein köstliches Hilfsmittel, wenn wir uns nur wieder darauf belassen, daß es nichts anderes ist als Beziehung oder verbindender Geist, ganz ebenso wie Kapital und Kredit.

Unsre Technik ist uns über den Kopf gewachsen, ganz wörtlich, es steckt nämlich viel mehr Verstand und Verständigung in diesen Erfindungen und Einrichtungen, als unsere Köpfe noch wissen. Alte Mythen gibt es, die starr geworden sind und nur Anekdote oder vertrocknetes Scheinding sind, bis ein Dichter kommt und einen so tief treffenden Sinn in sie hineinlegt, daß wir glauben möchten, er habe von je in dem Mythos gesteckt. So hat Goethe die Iphigenienlage, Kleist den Amphitryonstoff, so haben Schelling und Hegel die Dreieinigkeit wieder lebendig gemacht. Und so muß die Kraft des Geistes, der Phantasie, des Gefühls und der dichterischen Vision kommen, um unsre Technik, die ein monströser Mythos geworden ist

— Opfer fallen hier,

Weder Lamm noch Stier,

Aber Menschenopfer unerhört —

aus der Erstarrung zu erlösen und sie zu dem zu machen, was sie ist, obwohl wir es nicht wissen. Wir werden, trotz aller Sprachkritik, die Worte nicht abschaffen, und wir werden, trotz aller Gesellschaftskritik, auch die großen Einrichtungen Jahrtausende alter Tradition nicht abschaffen, und ebenfowenig die neuen Erfindungen, die den Segen in sich bergen, obwohl wir so oft den Fluch aus ihnen holen. Aber so wie die Juden ihr Jubeljahr, wie die Griechen ihre Seisachtheia hatten, so lechzt unsre dürr gewordene Zeit nach der großen Erneuerung des Geistes, wo wieder uralte und echte Beziehung zwischen den Menschen wird, was jetzt ein Druck auf den Menschen ist, wo der Staat das öffentliche Leben der Menschen wird, wo die

Technik das Hilfsmittel der Verbindung, der gegenseitigen Hilfe und der Erleichterung und Verschönerung des Lebens sein wird.

Die Botschaft der »Titanic« ist nur eines von den vielen Zeichen, daß die Menschheit wird. Sie ist nicht, wahrlich nicht, aber sie ist lebhaftig im Werden. Von nichts können wir mit so großer Wahrscheinlichkeit, mit solcher Sicherheit sagen, daß das etwas ist, was unserer Zeit vorbehalten ist und was nie vorher gewesen ist, wie von der Menschheit als Wirklichkeit der Beziehung und Zusammengehörigkeit. Die Menschheit, die Zusammenfassung der Völker des Erdenrundes, ist von der Technik als Wirklichkeit geschaffen worden, so wie sie Jesus von Nazareth für unsern Geist als Forderung geschaffen hat. Als der Geist da war, fehlte die Wirklichkeit, wo die Wirklichkeit da ist, soll nun der Geist fehlen? Er fehlt, solange die Menschheit nicht in den Völkern, in den Gemeinden, in den Herzen und Köpfen der Individuen lebt.

Als die Nachricht von der Not und dem Notschrei der »Titanic« fast gleichzeitig auf dem ganzen Erdenrund bekannt wurde, las diese nämliche sogenannte Menschheit zugleich die Nachricht von der schroffen Note der Vereinigten Staaten von Nordamerika an Mexiko, las davon, daß der Revolutionsgeneral Orozco die Nordamerikaner, die er zu Gefangenen mache, erschießen lassen wolle, und daß der Befehlshaber der regulären Truppen mit der Drohung geantwortet habe, dann werde er eben desgleichen seine Gefangenen ohne Verzug in den Tod befördern. Eine Wiederholung also des furchtbaren Versuchs aus dem Kampf zwischen Verfaillern und Pariser Kommune, durch Erschießung von Gefangenen und Geiseln die Gegner zur Nachgiebigkeit zu nötigen, ein gegenseitiger Versuch, die Menschlichkeit des andern durch die eigene Unmenschlichkeit zu erzwingen. Und als Unmenschlichkeit in dritter und vierter Potenz kommt dazu, daß die Einmischung der

Union, die sich auf Völkerrecht und Humanität zu stützen vorgibt, lediglich gewalttätigen Eroberungsgelüsten entstammt und daß auch diese politischen Gründe noch einmal Hintergründe haben: die Finanzinteressen einiger Milliardärgruppen.

Das alles sofort zu erfahren, hat der Geist der Menschheit Mittel geschaffen. Das Mittel, es alles sofort zu verhindern, hat er von je. Dazu brauchen wir nichts Kunstreiches zu erfinden, wir müssen nur wiederfinden, was unverlierbar in uns ist, was wir selber sind: das Band und das wahrhafte Leben des Geistes. Unrecht leben ist unrichtig leben, verkehrt leben ist den Tod leben. Daß wir tapfer und herzhaft daran gehen, das Leben zu leben, das Leben der Menschheit, dazu sei uns ein Wink die Botschaft der »Titanic«.

# Zum Problem der Nation

Brief an Herrn Professor Matthieu in Zürich

⟨1915⟩

Lieber Herr Matthieu! Schönsten Dank sage ich Ihnen für Ihren Vortrag<sup>\*)</sup>, der mir mit seinem Schwung, seiner Liebe zum behandelten Gegenstand und seiner intimen und ausgebreiteten Kenntnis dieses Gegenstandes sehr behagen mußte. Ich finde in Ihnen eine so ausgesprochene Begabung zu solchen völkerpsychologischen Untersuchungen, daß ich den Wunsch aussprechen möchte, dieses nämliche Thema von Ihnen noch ausführlicher und anders behandelt zu haben. Sie haben alles und noch einiges mehr getan, was von einem lebendigen, das Thema vielseitig umspülenden Vortragsfluß zu erwarten ist, was ich also erbitte, ist kein Vortrag, sondern eine Abhandlung, die leicht ein Buch werden könnte.

Für uns alle nämlich, denen die nationale Differenzierung eine Sache von großer Bedeutung gerade für die kommende Verwirklichung der Menschheit ist, für uns alle, die wir die schöne, gedeihliche, friedliche Tatsache der Nation von dem wüsten Ungetüm Staat trennen und erretten wollen, ist es künftig recht wichtig, Kriterien und Methoden zu finden, um das Bezeichnende einer Nation, ihre Beschränkung und positive Besonderheit ausdrücken zu können. Eine Wissenschaft also von der Nation, wozu? nicht Sie sollen diese Frage, sondern ich soll sie mir selber stellen. Kennten Sie mich länger, kennten Sie mich gar so, wie ich mich selber, so müßten Sie sich in der Tat wundern, daß ich eine wissenschaftliche Behandlung eines Gegenstandes, an dem ich mit Herzen, Trieb und Phantasie hänge, für erwünscht erkläre, an einer Überschätzung der Wissenschaft, zumal Gegenständen geschichtlichen Werdens gegenüber, habe

\*) Die Kulturbedeutung Frankreichs. Vortrag, gehalten vor der Züricher Freistudentenschaft Zürich, Orell Füßli 1915.

ich bisher nicht gelitten. Aber überall, wo eine falsche Wissenschaft trübend und entstellend am Werke war, muß unerbittlich scheidende Wissenschaft den Boden wieder säubern, Moors Geliebte kann nur durch Moor sterben, und selbst Apollon, der prophetische Dichtergott, muß sich, wenn er auf die Jagd geht, eines Hundes bedienen. Sogar aber die allgemeine Politik, so übel es um sie steht, ist nicht so schlimm dran, wie die Kunde von den Nationen. Habe ich vorhin vom Staat mit einem Wort der Abwendung geredet, so weiß jeder, der sich nur ein wenig mit der Politik befaßt hat, daß ich in meiner Sprache damit nicht jede dem öffentlichen Wohl, der öffentlichen Ordnung und Sicherheit vorgeetzte Organisation bezeichnet habe, sondern nur eine bestimmte, zeitlich bedingte, vergängliche und zu überwindende Abart. Wer aber weiß, wenn in einem Zusammenhang von Nation gehandelt wird, was der Schreiber oder Sprecher damit meint? Ich habe Ihren klaren und sprühenden Vortrag gelesen, aber kann ich denn nun in Wahrheit sagen, was Sie unter französischer Nation verstehen? In Wahrheit, nicht im geringsten; weder waren Sie auf eine strenge Definition aus, noch konnten Sie sich auf eine stützen. Sicher aber ist eines: brächte ich Ihnen eine Kiste oder einen Eisenbahnwagen voll Menschen, auf die all die Eigenschaften, die Sie dem französischen Geiste zuschreiben, und an denen also doch wohl dieser Geist kenntlich sein soll, zuträfen, so würden Sie, zum Beispiel, aus meiner Lieferung Milton, Carducci, Benjamin Franklin, Cicero, Seneca, Junius, Herwegh ausscheiden und würden sagen: Das sind keine Franzosen; Voltaire, Mallarmé, Victor Hugo und viele andere würden Sie aber belassen. Ja das haben wir freilich vorher gewußt! Nicht damit aber ist uns fernerhin gedient, daß man Repräsentanten einer Nation allerlei Eigenschaften nachsagt, die durchaus auf sie zutreffen, sondern daß man an diesen Repräsentanten scharf das spezifisch Nationale, das sie mit dem allgemeinen Volkscharakter verbindet, heraus-

hebe. Aber schon die Auswahl der typischen Vertreter ist bei der jetzt geduldeten Behandlung ganz willkürlich. Ist man einig darüber, die Männer, die ich eben nannte, als Vertreter echten Franzosentums zu nehmen, so wird man etwa bei Rabelais, Claude Tillier, Proudhon schon schwanken, wird da lieber von Gaulois, als von Franzosen reden oder gar von keltischem Einschlag fabeln, bei Rousseau und Verlaine wird man gern deutsche, bei Merimée und Stendhal italienische Einflüsse annehmen. Das aber, da es doch immerhin alles der Literatur, also der französischen Sprache angehört, ist ein Kinderspiel gegen die Gebiete, die nichts mit Sprache zu tun haben, sondern in andern Ausdrucksformen an den Tag treten. Wenn Sie — oder andere — von Bildhauern und Malern reden und an ihnen das französische Wesen demonstrieren, bin ich immer geneigt zu rufen: Halt — Taschenspielererei! Das Französische, das du herausholst, hast du vorher hineingesteckt, oder genauer gesagt: du nimmst alle hervorragenden Eigenschaften dieser Künstler und hängst ein blau=weiß=rotes Zettelchen daran. Du weißt ja im voraus, daß diese Werke Franzosen geschaffen haben. In der Tat müßte man es einmal umgekehrt versuchen, um die erforderliche Bedenklichkeit gegen dieses Verfahren zu lernen. Man müßte zum Beispiel jemanden, der nach sicherem Gefühl und etwa überdies noch nach den Kriterien, auf die ich gleich weisen will, mit dem Wesen jüdischer und deutscher Nationalität genau vertraut wäre, vor die ihm unbekannten Gemälde und Radierungen Max Liebermanns führen und nun zusehen, ob er deutsche und jüdische Elemente trennen oder überhaupt als gut und sicher zu beschreibende Eigenschaften darin finden könnte. Und genau so entsprechend mit Courbet, Manet, Rodin usw.

Ich behaupte durchaus (gebe nicht nur zu), daß die Nation eine durch gemeinsame Geschichte entstandene Gemeinschaft ist, nenne darum auch moderne Juden, gleichviel, welche Sprachen



sie reden, Schweizer trotz der Viersprachigkeit, Holländer (deren Sprache nur eine deutsch-friesische Dialektmischung ist) und Belgier eine besondere und einheitliche Nation, bin sogar geneigt, Katholiken und Protestanten (nebst dem, was sie sonst sind) als durch charakteristische Unterscheidungsmaße von einander getrennte, unter sich geeinte Nationen aufzufassen. Ich sage also, indem ich von Geblüt und Rasse als entweder wissenschaftlich ungreifbar oder als einer Teilung anderer Art, die durch die Nationen hindurchgreift, ganz absehe, daß keineswegs bloß die Sprache die Nation macht. Trotzdem jedoch: Nation ist die besondere Art, in der in einer auf Grund gemeinsamer Geschichte zusammengehörigen Gemeinschaft das allgemein Menschliche und das individuell Einmalige sich ausdrücken. Wollen wir für diese Ausdrucksbesonderheit Kriterien suchen und dazu Methoden finden, so werden wir zunächst weder Religionen noch Sitten noch Einrichtungen noch bildende Künste brauchen können, weil wir da ganz wahllos oder gemäß unserer wählenden Neigung alles zusammenwerfen oder sorgsam auslesen, wovon wir äußerlich wissen, daß es in Deutschland, Frankreich, England usw. zu Hause ist, ohne das international Gewanderte vom Einheimischen sorgsam zu scheiden. Wir werden uns vielmehr durchaus methodisch, systematisch zunächst, um eine sichere Handhabe zu schaffen, an die Sprache halten müssen, an den sprachlichen Ausdruck in allen Gestalten, wozu auch Mimik und Gesticulation, das Verhältnis von Ruhe und Bewegtheit gehören, von der Lautbildung (die für den Gesichtsausdruck und sogar für das Temperament in Betracht kommt) und der Umgangssprache bis zur Sprache der Dichtung, Wissenschaft und Gesetzgebung. Und da ist, um vom Simpelsten, nämlich einer einzelnen Vokabel anzufangen, die Tatsache, daß die Franzosen z. B. *raison* haben, das heißt die Erfassung von Recht, Rechnung, Grund, Vernunft und Verhältnis als ein und dem nämlichen, mir

für das wahre Verständnis französischen Wesens wichtiger als alle Hymnen oder Bosheiten der Welt. Nation ist eine Ausschließlichkeit, und die unübersetzbaren Wörter, Wendungen und Nuancen der Sprache, die unnachahmlichen Verkettungen im syntaktischen Bau der Sätze schicken uns auf den Weg zur Bekanntschaft mit dem Inhalt dieser Besonderheit, besser gesagt, mit dem Spezifischen dieser Form, die Nation heißt. Wissen Sie nun zum Beispiel, wo ich bei meinen vielfachen Übersetzungen aus dem Französischen am verzweifeltsten war wegen der völligen Unübersetzbarkeit? Nicht bei Dichterischem, Schwungvollen, Impulsiven, Pathetischen, Innigen, Kunstvollen, — sondern wenn es sich um das juridische, gesetzgeberische, kaufmännische und bureaukratische Französisch handelte. In Ausdrücken und Wendungen waltet da eine elegante Sicherheit der Logik, eine Perleklarheit im Erfassen von Verhältnissen und im Definieren von Gebieten, eine Zweifellosigkeit der Abgrenzung und Geltung, eine Mannigfaltigkeit der Unterscheidungen, die im Deutschen ganz unnachahmlich ist, und lieber will ich noch ein Gedicht von Verlaine übersetzen, was wahrhaftig auch zum eigentlich Unmöglichen gehört, weil da im Original schon das deutsche Lied in die Form des französischen Chansons gebracht wurde, als etwa eine juridisch-kaufmännische Stelle bei Proudhon, die ich französisch klar und scharf verstehe, aber deutsch nur verschwommen, plump oder umschrieben wiedergeben kann. Hier sind wir einem entscheidenden Kriterium der Nationalität sowohl wie der guten Verträglichkeit mehrerer Nationalitäten in einem Individuum auf der Spur: in dem Augenblick, wo ich, ohne übersetzen zu können, eine französische Wendung bis aufs Letzte verstehe, bin ich Franzose und ich zweifle nicht, daß in mikroskopischer Winzigkeit von meinen Sprachwerkzeugen her auch mein Gesichtsausdruck und mein Tempo sich für den Moment den französischen nähern. Sie könnten freilich zu meinem Beispiel der Unübersetzbarkeit sagen, es handle sich da nicht

mehr um eine positive Eigenschaft der französischen als um ein Manko der deutschen Sprache. Ja, das gebe ich zu und gerade darauf will ich ja hinaus. Nation ist eine Beziehung, ein Verhältnis, und nur dadurch, daß wir systematisch die Nationen unter einander vergleichen, werden wir das Wesen dieser Nuancen erfassen. Ein Engländer oder Italiener, der aus dem Französischen übersetzt, wird andere Erfahrungen machen, und nun gar ein alter Lateiner, der, auch wenn keine römische Vokabel mehr da wäre, aus dem Bau der Sätze noch immer die Kindschafft erkennen müßte! All diese Erfahrungen sind jeweils für ein Nationenpaar bezeichnend, und erst wenn wir nach lauter solchen gründlichen und feinen Vergleichen zu einer Fülle von einander durchkreuzenden Proportionen kommen, haben wir zu einer Nationenkunde den ersten Grund gelegt. Steigen wir hier, wo es sich nur um einen Wink handeln kann, noch einen Augenblick von den simplen Beispielen zu den höheren, denken wir an das Verhältnis Frankreichs zu Shakespeare, an die schon erwähnte Unmöglichkeit, das Spezifische der deutschen Lyrik französisch wiederzugeben und umgekehrt. Was heißt das aber? Es heißt, daß Béranger und Verlaine, die selbst durch Meilen getrennt sind, in einem geeint sind, daß also nicht die ganze Breite und Tiefe im Wesen des einen oder des andern französisch ist, sondern nur etwas ganz besonderes, es kommt nicht darauf an, ob wir es klein oder groß nennen, es ist jedenfalls wirklich. Sie werden mich gewiß nicht so gröblich falsch verstehen, als sagte ich, irgend etwas an Béranger oder Verlaine sei unfranzösisch! O nein, alles an dem Angehörigen einer Nation ist bis aufs Letzte tingiert vom Nationellen, präsentiert sich nur in der Form der Nation, kann sich nicht anders ausdrücken. Aber nicht die Inhalte alle sind französisch oder indisch oder bengalisch, sondern das Gefäß, aus dem die Inhalte herauskommen, wobei freilich Gefäß wie Form ungenügende Bilder für eine lebendig gewachsene und wachsende

Funktion sind. Wie auch immer, betreiben wir die Sprachvergleichungen für alle Nationen fein und genau, so werden wir uns immer mehr der Fähigkeit annähern, wirklich ausdrücken zu können, was eine bestimmte Nation von den andern unterscheidet. Aber nur im Verhältnis zu allen Nationen, die einen zusammengehörigen Kulturkreis bilden, kann die Besonderheit einer einzelnen bestimmt werden, Nation ist nichts Absolutes, sondern eine vielfältige Relation.

Ich will für das, was ich hier meine, noch ein Beispiel aus der Beziehung zwischen Deutschen und Franzosen geben. Der Deutsche ist geneigt, dem Franzosen, ganz besonders dem Franzosen seit der Revolutionszeit einen Hang zur pathetischen oder sentimentalischen Phrase vorzuwerfen: das heißt zu klingenden und viel versprechenden Worten, hinter denen nichts steckt und die für nichts einstehen. Ich habe sehr häufig, zumal auf öffentlich-rechtlichem Gebiet, bemerkt, daß dieser Vorwurf nur zutrifft für die deutsche Übersetzung, die bestimmte Nuancen nicht wiedergeben kann, aber nicht für das Original. Die französische Sprache, die Sprache des ordnenden, organisierenden, ins konkrete Leben eingreifenden und mit großem Gefühl untrennbar verschmolzenen Begriffsverständes kennt eine ganze Reihe Abstraktionen, in denen durch den Lauf der Sprach- und Volksgeschichte konkrete Betätigungen festgebannt sind, während in den entsprechenden deutschen Ausdrücken die Abstraktionen längst leer und nichtig geworden sind. Ich wähle als Beispiel das Wort *droit* = Recht in einer und der nämlichen zweifach gespaltenen Anwendung aus den Jahren 1789 und 1848. Glaubt man dem deutschen Publizisten, so sind die *droits de l'homme*, die Menschenrechte, eine klingende, verführerische Phrase ohne Inhalt. Das ist ganz falsch, und der Irrtum kommt daher, daß *droit* lebendig eine Bedeutung enthält, die dem deutschen Wort Recht abhanden gekommen ist. Recht ist lediglich eine Erlaubnis, für die der andere, der das Recht erteilt

oder anerkennt, keinen Finger zu rühren braucht. Ganz anders im Französischen. Da enthält das Wort *droit* eine Fülle sehr konkreter Leistungen, wie jeder weiß, der das Wort *droit* im Zusammenhang etwa des Feudalrechts unzählige Male aus Bequemlichkeit mit Abgaben, Leistungen, Lasten übersetzt hat, während es ja eigentlich nicht von den bezahlten, sondern von den eingenommenen Gebühren spricht. Die *droits* des Grundherrn sind nicht bloß Rechte, d. h. Ansprüche, sondern solideste Tatsachen in Geld oder Naturalien. Und demnach sind auch die *droits de l'homme* keine unbestimmten Worte, sondern verbürgte Rechte, der allgemeine, konstitutionelle Ausdruck für eine Neueinrichtung, dem die Ausführungsbestimmungen folgen müssen und ja auch tatsächlich gefolgt sind. Und genau so steht es mit dem seit 1848 geforderten Recht auf Arbeit. Dem deutschen Professor klingt das lediglich wie eine demagogische Phrase ohne Verbindlichkeit. Für den Franzosen liegt in dem Ausdruck keineswegs bloß die negative Zusicherung, daß das Recht auf Arbeit keinem Menschen abgesprochen werden soll, sondern die positive Bürgschaft, daß Rechtseinrichtungen getroffen werden sollen, die der erzwungenen Arbeitslosigkeit der zur Arbeit Bereiten ein Ende machen. Das aber versteht der Deutsche nicht, daß mit der Anerkennung des Rechtsgrundsatzes für den Franzosen die Hauptarbeit getan ist, da dieser durchaus feiner Feindigkeit und Ehrlichkeit, feiner, französisch zu reden, Loyalität, d. h. Rechtlichkeit vertraut, die Ausführung dem schwer erkämpften Grundsatz unverzüglich folgen zu lassen.

• Nun ist wohl klar genug, was mit dem Wort gemeint ist: Nation ist nichts Absolutes, sondern eine vielfältige Relation. Denn ich müßte mich sehr irren, wenn Vergleichen dieser Art, bei der Angehörige der verschiedensten Nationen einander helfen sollen, nicht erhellend wären für alle daran beteiligten Nationen, wie diese Vergleichung, die ich eben vornahm, gewiß nicht minder bezeichnend für den deutschen als für den

französischen Sprachgeist ist. Und es braucht kaum gesagt zu werden, daß in keinem einzigen Fall die vergleichende Begriffsgeschichte von der sonstigen Geschichte der Völker getrennt werden kann. Wie sollte es denn auch möglich sein, das Wesen von Nationen zu ergründen, ohne auf die Geschichte dieser Nationen zurückzugehen? Ohne davon auszugehen, daß dieses Wesen geworden=werdend ist, im Fluß und in der Spannung der Wandlung steht, abhängig also in seiner Gegenwart von der Zukunft, dem Weiterweg, nicht minder ist als von der Vergangenheit, dem Bisherweg? Das Wesen jeder Nation ist Richtung, die nicht lediglich exakt durch den Blick auf das Vorliegende festzustellen ist, da sie abhängt vom Willen der Betracheten wie des Betrachters.

Folgen wir solchen Methoden und sind wir in ihnen geübt, so werden wir etwa auch künftig in Stand gesetzt sein, in einem genial Produktiven seine geniale Besonderheit von dem national Typischen zu scheiden. Läuft uns ein Geschrei in den Weg, wie es zum Beispiel der zeitweilig in den Stand der Unreife herabgefallene deutsche Dichter Richard Dehmel von sich gegeben hat, von der Dekadenz der Franzosen «die französische Nation hat sich überlebt, tragisch, aber wohl kaum zu ändern, wenn sie sich nicht noch rechtzeitig durch einen Blutbund mit Deutschland auffrischt», so ist es allerdings ganz recht und genügend, mit der bloßen Antwort »Rodin!« die lästige Wesppe wegzuscheuchen (Die schlechtesten Früchte sind es nicht, woran die Wespen nagen). Denn der Schreier hat ja gar nicht vom spezifisch französischen Einschlag, sondern vom gesamten Menschentum der Franzosen geschrien. Für die Untersuchung, die ich meine, aber müßte allerdings anders geredet werden, als Sie zum Beispiel in Ihrer Schutzrede für die Franzosen von Rodin sprechen. Die Eigenschaften nämlich, die Sie hervorheben, gehören vielleicht nicht dem Franzosen Rodin an, sondern dem Rodin Rodin, es werden die Franzosen von ihm an mehr durch



ihn, als er durch sie geworden ist, seine Hauptzüge sind fürs künftige Franzosentum produktiv, aber vielleicht nicht vom vorgängigen Franzosentum produziert. Er gehört sicher mehr der Nation der Bildhauer als der Franzosen an und hat am Ende mehr von der (denn doch nicht ausschließlich französischen) Gothik und den Griechen Einflüsse empfangen als vom französischen Geiste. Aber ganz gewiß hat er auch in allem, was er ist und schafft, etwas davon, die Frage ist nur, ob wir es bestimmen können. Keine Frage aber ist mir, daß wir auf dem falschen Wege sind, wenn wir mit so einer genialen Besonderheit schlankweg das bisherige Wesen einer Nation bezeichnen. Etwas anderes ist es, wenn wir wollend, prophetisch, gestaltend, verlangend über der eigenen Nation ein Soll aufhängen und durch die Beschreibung ihr wachsendes Wesen bestimmen, das heißt wandeln wollen. Goethe ist ganz und gar hineingestellt in die Beschränkungen und Besonderheiten deutscher Nation, aber nicht kann ich umgekehrt ohne weiteres alles Goethische oder sein Entscheidendes der deutschen Nation zugute schreiben. Deutsch an Goethe ist, was er vom Deutschtum empfangen, und außerdem alles das, was er dem Deutschtum gegeben, aber auch wirklich gegeben hat: was nämlich die Deutschen seit und durch Goethe bleibend anders geworden sind. Aber das ist in Wahrheit noch unterwegs und kann nur im Sinne des Wollens, nicht aber schon wissenschaftlich zur Bestimmung gebracht werden.

Ich will Ihnen noch ein Beispiel geben. Sie fordern mit Recht jeden heraus, das französische Wort »débrouillard« ins Deutsche zu übersetzen. Ja, das kann man nicht, und das ist für das Verhältnis deutscher und französischer Nation gewiß bezeichnend. Zwar muß man sich hüten, bei solcher Vergleichung des Wortschatzes mechanisch vorzugehen und die Rolle, die, mit Verlaub zu sagen, der Zufall in der Wortgeschichte spielt, zu übersehen. Die Franzosen z. B. haben kein eigenes Wort für »stehen«,



die Schlußfolgerung eines journalistischen Windbeutels, es könne also mit ihrer Standhaftigkeit nicht weit her sein, würden wir nicht ernst nehmen. Man wird jeweils zusehen müssen, ob es sich um Wendungen spezifischer Art handelt, in denen sich der Geist der Sprachen verrät, oder nicht. Ein solcher Ausdruck ist nun Ihr *débrouillard* sicherlich, und ich würde nur noch hinzufügen, daß der *débrouillard* die französische Besonderheit des Originals ist, der schnell gefaßte und entschiedene, entscheidend eingreifende Initiator, während der Deutsche, ebenso unübersetzbar, die genau umgekehrte Originalität etymologisch mit demselben Stamm ausdrückt: Eigenbrödlar. Dieses beides zusammen scheint mir für das Verhältnis der beiden Nationen sehr bezeichnend: es ist das Verhältnis einer mehr zentrifugalen zu einer mehr zentripetalen Kraft.

Sie sehen — und ich habe es gleich mit freudiger Zustimmung wahrgenommen —, daß ich mit sprachlichen Beobachtungen zu den nämlichen Hauptkennzeichen des Franzosentums komme, die Sie in Ihrer Darstellung hervorheben: erstens formale Sicherheit, Kunst des Definierens und Abrundens, logische Begrenzung, zweitens Impuls, Initiative, Vereinigung von Organisation und Freiheit. Ich möchte nur noch die Frage aufwerfen, ob die erste dieser Eigenschaften nicht einer sehr alten, die zweite aber einer noch recht jungen Schicht der französischen Nation angehört. Ich finde, daß die Franzosen mit ihrer ersten Eigenschaft ganz und gar die Erben der römisch-lateinischen Ausdrucksbesonderheit sind, die Universalerben dieser Art geschliffener Verstandeskultur, denn Italienern, Spaniern, Rumänen sind höchstens kleine Legate übrig geblieben, die andern Vermächtnisse anderer Herkunft waren zu mächtig. Die zweite Eigenschaft der Franzosen aber, diese zentrifugale Kraft der freien Initiative scheint mir erst der neuen, der zweiten französischen Nation anzugehören, die durch die französische Revolution fertig wurde und deren deutliche Spuren schon in den

Kämpfen der Monarchomachen sichtbar sind. Und aus der Vereinigung der Wesenszüge des jungen und des alten Frankreich, des Impulses und des Fertigmachens, ergibt sich die Kraft des französischen Geistes, auf der eine große Hoffnung der Menschheit beruht: die Kunst, dem Geist und seinen Tendenzen, die bei andern Nationen leicht in der Sphäre der Phantasie und Philosophie bleiben, zu einer äußeren Gestalt zu verhelfen, den Geist, wenn er zur schaffenden Begeisterung wird und die Massen ergreift, vor der Überschwemmung und dem Wirrwarr zu retten und ihn zu zwingen, sich ein geformtes und begrenztes, ein wirkliches Bett zu graben. Ich gestehe, auf die Gefahr hin, verkannt zu werden, daß mich Mirabeau, aber der ganze Mirabeau, vor allem auch der, dessen letzte Ziele uns nur in verwegenen vorbereitenden Handlungen vorliegen, der größte Vertreter dieses modernen Franzosentums dünkt: der Mann, dessen Geist überhäumt und Grenzen sprengt, dessen Geist eindämmt und Grenzen setzt, der leidenschaftlich gewaltige Mann des Chaos und des Kosmos, der Revolution und der Organisation.

Sie könnten mit meiner Auffassung echt französischen Wesens noch nicht zufrieden sein, dem französischen Geist noch mehr zusprechen wollen und etwa sagen: Hat nicht ein Mann wie Pascal auch der zentripetalen Kraft, der Einkehr und Versenkung genug? Gewiß hat er sie, hat sie wie Meister Eckhart (nur schwächer) oder wie Dostojewski (nur schwächer). Dieses sein Grundwesen hat er mit genialen Mystikern andrer Nationen gemein, und die Ausdrucksform dieser Mystik gehört der Nation der Christenheit an, nicht der französischen. Französisch ist an ihm, wenn ich recht sehe, nur das, was die sprachliche Ausdrucksform seinem Grundwesen der Mystik und ihrem christlichen Ausdruck als Bedingung hinzufügt, worunter ich keineswegs bloß die Form seiner Schriften, sondern die vom Genius der Sprache bedingte Form seiner im übrigen persönlich einmaligen geistigen Haltung und Richtung verstehe. My-

stiker wie Pascal erstanden in genialer Befonderung in allen Nationen, einen Mystiker, der zugleich ein deduzierender und analysierender Mathematiker und ein Verfasser von *Lettres provinciales* war, gab es nur in französischer Gestalt.

Ich meine also, man sollte nicht elogiös sagen: Frankreich hat Pascal hervorgebracht, sondern man sollte zu bestimmen suchen, was an Pascal die spezifisch französische Nuance ist.

Die Frage könnte noch gestellt werden, ob ich die Sprache nur als Kriterium, als Symptom des in der Nation waltenden Geistes nehme, oder ob ich sie für die Ursache oder Erzeugerin dieses Volksgeistes halte. Diese Frage löse ich nicht, weil ich auf dem Gebiet lebendiger Kräfte, die in Symbiose stehen, mit dem Begriff erster Ursachen nicht operiere. Aber einmal muß doch dieses Wechselverhältnis angefangen haben? Ja gewiß, als die Welt anfang —

Mit dieser Anregung, lieber Herr Matthieu, wollte ich Sie zur Fortführung von Untersuchungen ermuntern, zu denen Sie mir auf Grund nationaler und individueller Prägung besonders berufen scheinen.

Übrigens stehen wir beide in einer werdenden neuen Nation, die sich ihre Angehörigen in allen Völkern sucht. Und so grüße ich Sie!

Ihr

Gustav Landauer

# Sind das Ketzergedanken?

(1913)

**E**in Kennzeichen unserer Zeit ist, daß vieles im Geiste, aber wenig in Wirklichkeit fertig wird. Vielleicht entspricht sogar dem Mangel an tatsächlicher Durchsetzung eine besondere Regsamkeit des Geistes, der fortwährend darauf aus ist, seine eigenen Gestaltungen, ohne daß sie die Form der Phantasie und der Doktrin verlassen, zu überwinden. Man könnte sich eine also beschaffene Gesellschaft der Menschen denken, daß die Ideen in ihr Werkzeugcharakter hätten, d. h. daß sie wie ein Spaten oder ein Fahrzeug nur im Gebrauch Sinn und Leben hätten und auch nur durch die Anwendung sich abnutzen könnten. Bei uns haben die Ideen die Art nicht von dienenden Werkzeugen, sondern von Gestalten eines Dramas, das sich in der Luft abspielt: die Ideen wandeln sich, bekämpfen einander, bringen einander und sich selber um, setzen natürliche und unnatürliche Kinder in die Welt, und derweile liegt die Wirklichkeit stumpf und geistlos da und kommt nicht von der Stelle. Fast unser gesamtes Parteiwesen ist eine solche dramatische, meist tragikomische Fata morgana als Ersatz wirklicher Lebensdramatik.

Man betrachte einmal z. B. die Geschichte des Sozialismus von diesem Standpunkt aus. Ist es nicht die Geschichte einer mit lebhaften Fiebergelichten verbundenen Gelähmtheit? Fast die einzige Wirklichkeit, die in dieser langen Geschichte zu gewahren ist, ist die sogenannte soziale Gesetzgebung, das Arbeiterschutz- und Versicherungswesen, das der Realpolitiker Bismarck begann. Die Untätigkeit aber im Lager der eigentlichen Sozialisten ist so stark, und die Hemmungen, die sie vor allem in sich selber vorfinden, sind so gewaltig, daß eine eigene Theorie, die Entwicklungslehre der Marxisten, erfunden werden mußte, damit die Idee sich selber und ihr eigenes Scheinleben ertrug.

Hier waltet ein Verhängnis über unserer Zeit. Die Ideen, die in den Einzelnen entstehen, sind sozialer Natur, d. h. es er= steht ein Plan im Geist eines Individuums, der sich aber nur durchführen läßt, ja der erst Blut und Nerv gewinnt durch die Beteiligung vieler am Beginn. Da kommt Theodor Hertzka oder Silvo Gefell oder Franz Oppenheimer oder Josef Popper nach intensivem Miterleben unserer drückenden und beschämen= den Zustände, und jeder von einem andern Erleben, Denken und Wünschen her sagt schlicht, klar, eingehend, was zu tun, gleich jetzt zu tun sei. Aber sie haben in die Luft gesprochen, und ihr ganzer Erfolg wäre etwa, daß ihre Anhänger einander gegenseitig totrreden.

Möglich, daß dieser Zustand eine Blüte starker Kunst herbei= führt. Denn produktiv geladene Naturen, die solche Verein= samung erleben, mögen schließlich erkennen, daß der Gegen= satz zwischen der individuellen Form und dem sozialen Inhalt ihrer Idee die Schuld an dem tragischen Mißverhältnis trägt. Schöpferisch und aktiv wie sie sind, mag ihnen nichts übrig bleiben, als in ihre Idee die Erfüllung mit hineinzunehmen und also allein in der Phantasie zu vollbringen, was in Wirklichkeit nur die vereinte Kraft stark Fortgerissener tun könnte.

Ich glaube zu gewahren, daß auch die Idee der Erneuerung des Judentums keinen andern Gang geht als diesen. Noch ist nicht der kleinste Anfang einer Verwirklichung da, und schon nimmt der Parteienkampf alles vorweg, was irgend an Wirk= lichkeiten auf einander folgen könnte. Man nehme alle Parteien, die es in irgendwelchen Nationen gibt, und sehe zu, ob die jüdische Nation, die noch gar keine äußere Gestalt hat, nicht noch ein paar mehr hat als sie alle zusammengenommen. Kenn= zeichnend für das, was hier Partei genannt wird, ist eine Art masturbierende Selbstbefriedigung der sogenannten Bewegung in sich selbst, die Partei ist wie ein Binnensee, in den die Idee eingefrömt ist, aus dem sie aber nicht wieder hervorkommt.

Die Aktivität der Idee verwandelt sich so in die unpsychologische und lieblos verketzernde Unduldsamkeit der Partei. Haben nun die andern Nationen wenigstens das Scheingebilde ihres Staates, so daß sich die Politik, der Schein der Wirklichkeit, aus all dem Streit der Unfruchtbarkeit ergibt, so geht der Schemenkampf der sich selbst verzehrenden jüdischen Ideologie in noch dünnerer Luft vor sich: es wird um Auffassungen, um ein unendlich variables und variiertes »Wenn . . .« gestritten. Welches soll die Sprache sein, wenn wir in Zion sind? Welches werden die gemeinsamen Sitten und Bräuche sein? Ich zweifle nicht, daß schon irgendwo untersucht worden ist, ob die Schweinezucht zulässig sein wird.

Dazu kommt noch ein sehr Wichtiges. Je stärker wir uns unserer jüdischen Nationalität bewußt werden, um so mehr werden wir uns ihrer als einer Tatsächlichkeit bewußt, die erst dann volles, schönes, strömendes und all unser Wesen erfüllendes Leben hat, wenn wir es nicht mehr nötig haben, sie mit dem Bewußtsein zu halten und zu umklammern. Die starke Betonung der eigenen Nationalität, auch wenn sie nicht in Chauvinismus ausartet, ist Schwäche. Schreibt ein Deutscher über die Romantik oder den Sozialismus oder die Erhaltung der Energie, so schreibt er eben über die Romantik oder den Sozialismus oder die Erhaltung der Energie. Der bewußte Jude schreibt über Romantik und Judentum, über Sozialismus und Judentum, über die Erhaltung der Energie und das Judentum und auch noch über das Radium und das Judentum. Aber auch hier geht der Kreislauf der Idee, im Geiste verharrend, ohne eine Verwirklichung äußerer Art auch nur zu berühren, rasch vor sich. Schon sind wir dieser unausgesetzten Betonung dessen, was nur wahr und wertvoll ist, wenn es selbstverständlich ist, müde. Schon erkennen wir, daß unser Judentum zu den Dingen göttlichen Unwissens gehört, von denen Meister Eckhart sagt: »Der Mensch ist, das muß wahr sein, ein Tier, ein Affe, ein Tor, solange er



im Unwissen verharret. Das Wissen aber soll sich formen zu einer Überform, und dies Unwissen soll nicht vom Nichtwissen kommen, vielmehr: vom Wissen soll man in ein Unwissen kommen. Dann sollen wir wissend werden des göttlichen Unwissens, und dann wird unser Unwissen geädelt und geziert mit dem übernatürlichen Wissen!« Uns allen war es Bereicherung und Erhöhung und Befestigung unserer Tatsächlichkeit, als wir anfangen, mit vollem Bewußtsein Juden zu sein. Aber jetzt sind wir es so sehr, daß wir wissen: wir sind es in jeder geistigen und seelischen Regung und Tätigkeit, und sind es dann am wenigsten, wenn wir das Judentum für sich allein betonen. Nation ist eine Bereitschaft oder Disposition, die dürr und hohl und klappernd wird, wenn sie ohne Verbindung mit der Sachwirklichkeit, mit Aufgaben und Arbeiten auftritt und wenn sie anderes ist als deren Ursprung und Tönung.

Noch mehr also kommt dazu. Keiner, der eine Aufgabe in sich spürt, die ihm die Frage, wozu er lebe, erspart, vermag es, in suspenso zu leben. Man wirkt aus dem Grunde seiner Nationalität heraus für eine Sache, die wohl verschiedene Verzweigungen und Benennungen hat, aber in aller Vielfältigkeit die Sache der Menschheit ist, die zur Wirklichkeit werden soll. Wiewohl für diesen Kampf und Aufbau all das gilt, was eben über die Selbstverzehrung der Idee gesagt worden ist, gibt es doch eine Schar von solchen, die sich bereit halten und als Zusammengehörige fühlen. Nicht nur, daß sie aus allen Nationen kommen und sich eins und neu fühlen, zu wenig gesagt, sie fühlen sich so durch das Band des Geistes verbunden und von denen, die nicht mitgehen, getrennt, wie wenn sie eine neue Nation wären. Und sie nehmen das Beste, was sie von ihrer alten Nationalität fühlen, mit in diese neue auf. In jedem Volk sind heute entscheidende Trennungen zwischen den Vielen und den Wenigen, und dieser Riß geht durchs Judentum wie durch die andern Völker. In der neuen Nation, die im Werden ist,



sind freilich eine überwiegend große Zahl Juden, aber diese Juden fühlen sich als Einheit, als einen Bund, der seinen Beruf an der Menschheit zu erfüllen hat, und je mehr sie das in sich spüren, um so mehr ist für sie Zion schon lebendig. Denn was anders ist die Nation, als ein Bund solcher, die von verbindendem Geist geeint in sich eine besondere Aufgabe für die Menschheit spüren? Nation sein heißt ein Amt haben.

Was da geschildert wird, ist ein neues Gebilde, etwas wie eine werdende Nation, die sich als neue Gemeinschaft zum Aufbauen der Anfänge einer gerechten, einer schöpferische Kräfte entfesselnden freien Gesellschaft empörerisch allen alten Nationalstaaten, dynastischen Staaten, Unrechts- und Gewaltstaaten entgegenwirft. Sie, die so das Werdende in sich spüren und das Schaffende aus sich loslassen wollen, sind bewußt Abgesonderte, die all das uralte heilige Gut der individuell nationalen Organisation ihrer Leiblichkeit und Geistigkeit in den Dienst ihrer vorbildlichen Arbeit an der Menschheit stellen, die durch die Wirklichkeit werden soll. Die Bewußtheit und Betonung dieser, dieser erst werdenden Nation ergibt sich als immer frische Notwendigkeit, weil hier erst aus dem Geiste eine Wirklichkeit wachsen soll. Wir Juden nun, die wir geworden werdende Juden sind, können da nicht zweierlei und Getrenntes in uns finden, die neu werdende Als-ob-Nation, von der hier gesprochen wird, und das, was uns eint, wenn wir aussprechen wollen, was wir als Juden sind, das beides ist ein und dasselbe. Wir haben uns abgetrennt und finden uns beisammen, der Dienst an der Menschheit treibt uns, und unser Geist lechzt, mehr und anderes zu werden als Geist: Gesellschaft, Volk, Körperschaft, Organismus. So daß, je mehr wir unsere Nation aus der verborgenen Stille bloßer Tatsächlichkeit zu Worten des Willens und der Wandlung erheben, je mehr wir bewußte Juden werden, die unter Judentum unser Wesen verstehen, Judentum für uns zusammenfällt mit einer sachlichen Richtung einer Erfüllung zu. Je völliger

und reiner und wirklichkeitsgefättigter wir dies unser Wesen und Drängen und Wissen und Bereiten aussprechen, um so zugehöriger werden sie aus allen Nationen zu uns stoßen und uns in liebevoller Gemeinschaft beibringen, daß das uralte Gewordene, das wir aus unserer Seele emporheben, der Weg der werdenden Menschheit ist, daß unserer gemarterten und lehnsuchtsvollen Herzen Tradition nichts anderes ist als die Revolution und Regeneration der Menschheit. Wie ein wilder Schrei über die Welt hin und wie eine kaum flüsternde Stimme in unserem Innersten sagt uns unabweisbar eine Stimme, daß der Jude nur zugleich mit der Menschheit erlöst werden kann und daß es ein und dasselbe ist: auf den Messias in Verbannung und Zerstreuung zu harren und der Messias der Völker zu sein.

Nation sein heißt ein Amt haben, und wo mein Amt ist, da ist mein Vaterland. Haben wir Abgesprengte als unser Judentum den Dienst an der Umwandlung der Gesellschaft, an der Begründung neuen Volkes und allererst neuer Menschheit entdeckt, haben wir gefunden, daß wir, im Suchen nach unserem inneren Wesen, der grenzenlosen und schranken sprengenden Erneuerung der Völker durch die Abstreifung oberflächlicher Gewaltbeziehungen und die Durchsetzung echter freudig=lieb=voller Gemeinschaft begegnet sind, haben wir staunend und beglückt als das urälteste in uns Verfenkte nichts anderes als all die ungeheuer mächtigen und innigen Triebkräfte der Reinigung zum Licht gehoben, — wer, der so weit ist, wer also, der der Dumpfheit entronnen sich selbst vor Augen sieht und in der Hand hält als einen, der soll und will, wer wollte da nicht als den Ort seines Wirkens die Welt erkennen und als seine Welt die Gegenwart, in der es zu wirken gilt?

Kein rechter Mensch vermag es, sich nur als Brücke für kommende Geschlechter, als Vorbereitung, als Same und Dung zu wissen, er will selber etwas sein und leisten. Mag sein, daß die Muttersprache irgendwelcher aus meinen Lenden entsprossenen

Nachkommen hebräisch sein wird, es rührt mich nicht, meine und meiner Kinder Sprache ist deutsch. Mein Judentum spüre ich in meiner Mimik, in meinem Gesichtsausdruck, meiner Haltung, meinem Aussehen, und so geben diese Zeichen mir die Gewißheit, daß es in allem lebt, was ich beginne und bin. Weitaus mehr aber — sofern es da ein Mehr gibt — als Chamisso der Franzose ein deutscher Dichter war, bin ich, der ich ein Jude bin, ein Deutscher. Deutscher Jude oder russischer Jude — diese Ausdrücke empfinde ich als schief, ebenso wie jüdischer Deutscher oder Russe. Ich weiß da von keinem Abhängigkeits- oder Adjektivitätsverhältnis, die Schickungen nehme und bin ich, wie sie sind, und mein Deutschtum und Judentum tun einander nichts zuleid und vieles zulieb. Wie zwei Brüder, ein Erstgeborener und ein Benjamin, von einer Mutter nicht in gleicher Art, aber im gleichen Maße geliebt werden, und wie diese beiden Brüder einträchtig mit einander leben, wo sie sich berühren und auch, wo jeder für sich seinen Weg geht, so erlebe ich dieses seltsame und vertraute Nebeneinander als ein Köstliches und kenne in diesem Verhältnis nichts Primäres oder Sekundäres. Ich habe nie das Bedürfnis gehabt, mich zu simplifizieren oder durch Verleugnung meiner selbst zu unifizieren, ich akzeptiere den Komplex, der ich bin, und hoffe noch vielfältiger eins zu sein als ich weiß.

Da ich aber jetzt lebe und wirke, also auch als Jude jetzt bin und tue, was zu tun mir obliegt, kann ich mich innerlich nicht auf eine Sache bereiten wollen, kann den Willen zu einer neuen Vorkehrung nicht in mir finden, die einen Teil meines Wesens auslöschen oder hemmen würde.

Andere sind anderer Herkunft und haben anderes zu beschreiben. Sie mögen es so aufrichtig tun, wie es hier geschehen ist. Noch wieder andere sind jetzt dabei, unsereins beibringen zu wollen, wir seien eine Halbheit und ein Mischlingsprodukt und müßten uns in Demut vor den östlichen Juden, den wah-

ren Juden, beugen. Wer so geschwächt ist, daß er sich selber die Existenzberechtigung abzusprechen meint, soll nicht aufgehalten werden. Wir in unsrer Besonderheit und Vielfältigkeit werden unsre östlichen Brüder als ebenfalls, wennschon in anderen Abstufungen, Vielfältige erkennen. Russische oder polnische Juden gibt es nicht, wohl aber zumindest dreifach mit Nationalität Gefeilte: denn sie, die Östlichen, sind Juden und sind Russen oder Polen oder Litauer und sind Deutsche eines besonderen Schlages (Mittelhochdeutsche, Jiddisch-Deutsche) zugleich. Trotz allen Verfolgungen und Entbehrungen fühlen sich die aus Rußland stammenden Juden, wenn sie bei uns wohnen, wie heimatlos und im Elend, nicht bloß und oft nicht in erster Linie, weil sie unter uns die ihnen gewohnten jüdischen Bräuche vermissen, sondern weil ihnen das russische Milieu, die spezifisch russische Güte und Weichheit fehlt, und wenn sie nicht die russische Zigarette und den Samowar und manche Einrichtung russischen Gemeinschaftslebens auch bei uns haben könnten, vermöchten sie es nicht bei uns auszuhalten.

Mag sein, daß eine Entwicklung kommt, die das Jüdische so um sich greifen läßt, daß unser Deutschtum, jenes Russentum erdrückt wird, mag sein, daß ein hebräisches Judentum kommt, das das jiddische vertilgt. Bloß — wer, der sich zu sich selbst bekennt, wer, der sich in all seiner Vielfältigkeit als eins und einmalig, als an seiner Stelle zum Dienst an der Menschheit berufen fühlt, kann es wünschen und herbeiführen wollen? Nur die Doktrinäre könnten es wollen, doktrinär ist, wer das Eine so für das All nimmt, daß er die andern Offenbarungen des Einen mißachtet und unterdrückt, wehrt sich aber nicht gerade, was wir jüdisch in uns finden, gegen die kalte Lieblosigkeit und das dumme Verstandestum des Doktrinarismus?

Nur Geworden-werdendes lebt, nur wer in seiner Gegenwart und Wirklichkeit Vergangenheit und Zukunft in eins begreift, nur wer sich selber, wie er wahrhaft und ganz ist, mit-

nimmt auf die Reise nach seinem gelobten Land, in dem nur scheint mir das Judentum ein lebendiges Gut zu sein. Die Nationen, die sich zu Staaten abgegrenzt haben, haben draußen Nachbarn, die ihre Feinde sind, die jüdische Nation hat die Nachbarn in der eigenen Brust, und diese Nachbargenossenschaft ist Friede und Einheit in jedem, der ein Ganzer ist und sich zu sich bekennt. Sollte das nicht ein Zeichen sein des Berufs, den das Judentum an der Menschheit, in der Menschheit zu erfüllen hat?

# Zum Beilis=Prozeß

〈1913〉

**M**an macht Forschungsreisen ins Innere Asiens, Afrikas, zu den fernsten Inseln im Stillen Ozean und beschreibt gut und getreu die Sitten und Gebräuche sogenannter Wilder und Barbaren. Keine herzlosere Barbarei aber kenne ich als die, die von Gelehrten und Publizisten aller europäischen Völker gegen die mitten unter ihnen wohnenden Juden begangen wird. In Polen und Rußland wohnen sechs bis sieben Millionen Juden beisammen, deren Vorfahren im Mittelalter aus Deutschland eingewandert sind. Unsere Sprachforscher beschreiben jeden alemannischen, bayrischen, niederländischen Lokaldialekt, gehen aber achtlos an einer Sprache vorbei, die uns mindestens ebenso wie die Schweizer Sprache die Herrlichkeiten des mittelhochdeutschen Sprachgutes in Fülle bewahrt hat. Sie tun es, weil das gemeine Vorurteil gegen den Juden in ihren Gelehrtenherzen noch stärker ist als der wissenschaftliche Trieb, weil es für sie nichts Verächtlicheres gibt als den Jargon oder das Mauscheln. Es gibt Wörterbücher und wissenschaftliche Abhandlungen über die Sprache der Zigeuner, der Kunden, der Verbrecher, die alle nicht von Zigeunern und Kunden und Verbrechern und auch nicht von ihren Freunden oder in ihrem Auftrag, sondern von Gelehrten geschrieben sind, wenn aber nicht die Juden selbst angefangen hätten, ihre eigene Sprache zu erforschen und ihre Volkslieder zu sammeln, wäre dieses Gebiet der Wissenschaft noch heute unbekannter als die weiß gelassenen Stellen auf den Landkarten.

Dies ist ein Beispiel für die ganz allgemein geltende Tatsache: daß man vom wirklichen Leben, von den Sitten und Bräuchen der Juden nichts weiß und nichts wissen will.

Ist es denn erhört und gibt es dafür irgend noch ein Beispiel,

daß die Juden mitten unter anderen Völkern leben, daß es aber über ihr Leben, das ganz offen zutage liegt und sich gar nicht verbirgt, trotzdem nur Gerüchte gibt?

Wenn ein Missionar uns in einem Forschungsbericht erzählte, im Innern Afrikas lebe ein Volk von hunderttausend Seelen, das ein kleines Völkchen von etwa fünftausend Köpfen in einer gedrückten Stellung unter sich dulde, ab und zu aber schlachte eine Gemeinde der armseligen fünftausend ein Kind der hunderttausend und trinke sein Blut am Altar seines Götzen — würde man solchem abenteuerlichen Bericht ohne weiteres glauben?

Das Religionsleben der Juden kann jeder kennen lernen, der sich darum bemüht und sich den jüdischen Gemeinden in menschlicher Achtung nähert. Er wird hinter allerlei zäh festgehaltenen äußeren Bräuchen, die alle auf Entfagung und Einschränkung hinauslaufen und nur dem etwas zumuten, der sich an sie hält, als Wesentliches finden, daß in dieser Religion das Vertretungssystem des Priestertums, das in seiner antiken Form völlig verschwand, nicht eigentlich wieder aufkommen konnte, daß die Heiligung des Menschen und die Verbindung mit dem Unnennbaren und Himmlischen wirklich die ganze Gemeinde und den Einzelnen im Schoß seiner Familie ergriffen hat. Ich will hier mit Absicht nicht von dem reden, was ich in mir selbst und meinesgleichen als unaustilgbare Züge jüdisch-nationalen Geistes vorfinde, und was sich von der Überlieferung des Konfessionellen und damit auch der Sitte losgemacht hat, sondern von den Sitten, Bräuchen und Lebensführungen in den Gemeinden, in denen die mosaische Konfession lebendig ist. Wenn ich in einem kleinen deutschen Dörfchen, dessen Bewohner mit Pflügen, Hacken, Dungfahren ihr Leben verbringen, aus der Mitte der kleinen Häuschen, die alle aus Backsteinen gebaut und weiß verputzt sind, auf der höchsten Stelle des Geländes eine weite romanische Kirche aus jahrhundertlang leuchten-



dem rotem Sandstein emporragen sehe, wenn ich im Innern ein hohes Gewölbe, Säulen, Bildwerke und Weihrauch finde, da denke ich nicht bloß an Aberglauben und Irrtum, sondern ich empfinde das Große, daß die Sehnsucht und Gestaltung des Ewigen, daß das Überschwengliche sich in diesem Dörfchen angeliedelt hat. Dann höre ich die Litaneien der Priester und sehe die dumpfe Untätigkeit der alten Weibchen und Greise, die ohne eigene Erhebung dabei sind. Bei den Juden, wo es sich um echte, unverderbte Gemeinden handelt, gibt es diese Trennung in Priester und Laien nicht. Vor Beginn seines Alltagslebens und mitten hinein in sein oft schmutziges Gewerbe stellt der fromme Jude die Vierteltstunden, wo er alles Irdische abbricht und sich seinem Gotte zuwendet. In der »Schule«, wie man bei diesen Juden statt des Fremdwortes Synagoge sagt, ist es einheitlich und geschlossen die Gemeinde, die sich in Zerknirschung und Erhebung dem Heiligen zuwendet. Nirgends finde ich eine so das ganze Volk erfassende und bindende Selbständigkeit der Gesamtheit in der Sehnsucht nach Reinigung. Ich spreche von den echten Judengemeinden, nicht von denen, die unter dem Einfluß der Priestervertretung und der Sonntagsfeier des heutigen Christentums sich trivial modernisiert und die Weihe des Werktags abgewöhnt haben. Ich spreche von eben den Judengemeinden, denen man in allen Ländern immer wieder ab und zu nachsagt, sie büken Blut geschlachteter Christenkinder ins Osterbrot und äßen es auf! Da gilt immer, heute für Rußland, wie früher für westeuropäische Länder, was in dem vorerst vorletzten Ritualmordprozeß in Deutschland 1892 vor dem Schwurgericht in Cleve der Staatsanwalt gesagt hat: »Nicht weil es sich um einen Juden handelt, ist die Sache unaufgeklärt, sondern weil die Sache unklar ist, deshalb hat man zu einem Juden gegriffen«. Zu dem Juden, weil eine aus Aberglauben, Scheu, Furcht und Verachtung gemischte Verfassung das Wirtsvolk abhält, ihn zu kennen. Und weil

diese noch immer ungeschwächt währende Verfassung der Unkenntnis von denen, die das Regiment führen, immerzu genährt und zur Ablenkung benutzt wird.

In wie ekelhafter Weise der zarisch-bureaukratische Korruptionsstaat in Rußland diese Mischung aus Haß, Verachtung und Furcht, diese Unwissenheit ausnutzt, wissen wir und sehen es jetzt wieder. Mir aber sinkt die Feder, wenn ich an deutschen Geist appellieren will, der sich gegen diese Bestialität auflehnen soll. Diese Dinge sind auch in Deutschland heute noch möglich, weil auch in Deutschland selbst unter den Allerbesten die Eigenschaft des Jüdischen nicht natürlich erkannt und nicht so natürlich genommen wird, wie jede andere geistig-nationelle Differenzierung.

Judentum ist so wenig Schachergeist, wie Deutschtum Saufen ist. Judentum ist so wenig intellektuelle Kälte und Spitzigkeit wie Franzosentum Rhetorik und Phrasen ist. Judentum ist nicht Auswuchs und Verderb des Judentums. Judentum ist so wenig Feigheit, wie Deutschtum Rauflust ist. Die Judenheit ist eine so kriegerische Nation wie eine, aber der kriegerische Geist hat sich, nicht erst durch die Zerstreuung und Auflösung unter fremden Völkern, nach innen gewandt. »Ich bin nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert«, — das ist nicht bloß das Wort Jesu des Juden und Muhameds des Arabers, es ist vor allem das Wort Mose, der als der größte aller Kriegshelden in der Mitte des jüdischen Volkes steht. Von ihm an ist der Krieg um die Eroberung Gottes, der Krieg gegen die Sünde, der Krieg um Reinheit und Heiligung ins Herz des Volkes, in die Gemeinde, und ins Herz jedes Juden verlegt worden, ein Krieg, der keinem Vertreter, keinem Vorkämpfer, keinem Erlöser oder Heiligen, keinem Priester überlassen bleibt. Dieser Krieg wird mit Mitteln des Verzichtes, der Seelenwaschung, des Insidgehens, des flehentlichen Gebetes, der Einheit der Gemeinde in Stöhnen und Büßen geführt. Da ist viel

sinnslos gewordener Brauch, der einmal Sinn hatte, aber da ist wenig wirklicher Aberglaube und gar kein Fetischismus. Nur wo Fetischdienst ist, können Reste des Kannibalismus versteckt erhalten sein, kann der heilige Seelenkrieg in den blutigen Krieg gegen Andersgläubige ausarten. Daß Juden um ihres Seelenheils willen Krieg führen oder andern Menschen als sich selbst Wunden schlagen, ist längst unmöglich.

Die seelische, die nationale Besonderheit der Juden war in all der Zeit ihr Eigentum. Wenn die Einzelnen zur Menschheit gegangen sind, haben sie sich bemüht, ihr Judentum zu Hause zu lassen oder zu verstecken oder zu überwinden. Die Bewegung, die, meist unter dem Namen Zionismus, durchs Judentum geht, sollte, gleichviel was sich äußerlich gestalten und wandeln mag, diesen Sinn haben: daß die Juden unter der Führung geistiger und starker Naturen das besondere Wesen, das sie wie jede Nation in Jahrtausenden ausgebildet haben, rein und schöpferisch gestalten, daß sie die Freiheit, Selbständigkeit und Einung ihrer Seelen im Kampf um das Heilige vom Wust des Unverstandenen und äußerlich mechanischer Gewohnheit retten und mit drängendem Leben erfüllen und sich und ihr Wesen der entstehenden Menschheit schenken, der das Judentum so wenig fehlen darf wie irgendeine andere Stufe und Schattierung des Menschlichen. Menschheit heißt nicht Gleichheit, Menschheit heißt Bund des Vielfältigen.

Wie aber die Juden, wenn sie zur Menschheit gehen sollen, erst zu sich selber kommen müssen, so wird den andern Nationen der Erde herzlich und dringend zu sagen sein, daß sie nie wahrhaft sie selber und nie auf dem Wege zur Menschheit sind, wenn sie nicht die Juden, die zu zwölf Millionen zerstreut, zur Hälfte aber doch in großen Blöcken vereinigt unter ihnen wohnen und eine untrennbare Einheit bilden, in ihrem Innern aufsuchen und in ihrer Wirklichkeit kennen lernen. Wer aber diese Wahrheit wenigstens schon weiß, daß die Juden keine

kannibalischen Bräuche haben, daß Mendel Beilis, wie so viele andere vor ihm und neben ihm, unschuldig gepeinigt wird, der schweige nicht, sondern rede an der öffentlichen oder der privaten Stelle, an der er steht.

# Dem größten Schweizer

⟨1912⟩

Jean Jacques Rousseau hat in diesen Tagen die Welt gehuldigt. Vor zweihundert Jahren ist er geboren, ist als ein Unfläster und Flüchtling über die Erde gegangen und ist in Verbitterung, Überreiztheit, manche sagen in Umnachtung gestorben. Die Größe eines Mannes ist bewährt, wenn seine Wirkung auf die Völker und Einzelnen dergestalt ist, daß man ihn ihren Vater nennt. Das Schlimmste glaubte ein französischer Nationalist Jean Jacques antun zu können, als er jüngst im Parlament ausrief, Rousseau sei der Vater nicht nur von Marat und Robespierre, nein, auch von Mördern wie Bonnot und Garnier. Gute Liberale haben sich darob empört, wir aber wollen sagen: Ja, das ist völlig wahr! Rousseau ist ein Vater aller Passion, aller leidenschaftlichen Empörung, alles Überschwangs des Leidens und inniger Sehnsucht in unsern Zeiten, und ist zugleich der Vater der Volksouveränität und all der Regierungsgreuel, die sich auf ihr aufbauten. Er ist ein Vater der französischen Revolution, ein Vater Mirabeaus, der Girondisten, Robespierres und Napoleons, der Vater der Sozialisten und Anarchisten aller Richtungen, ist ein Erzeuger Kants und Fichtes, Pestalozzis, Bakunins und Lassalles, war entscheidend, erweckend und befruchtend für Goethe, Jean Paul, Kleist, Hölderlin, Byron. Um nur ein paar der Größten zu nennen. Er ist ein Vater der Menschenrechte wie der Frauenemanzipation, die Saint-Simonisten stammen von ihm wie George Sand, Richard Wagner ist seines Blutes so gut wie Zola und wie Dostojewskij.

Mit schleudernder Inbrunst hat er sein fremdes, sein deutsches Gemüt in die französische Zivilisation des achtzehnten Jahrhunderts geworfen. In ihm selbst waren schon durch die Mischung deutschen und französischen Wesens, durch den vehemen-

ten Zusammenprall zweier Rassen und zweier Epochen, die sich in seiner Seele trafen, Gärungen, Wallungen, Trübungen, Wüte, Verzerrungen genug, all dieses Flammende, Zischende wogte nun im entscheidenden Augenblick ins öffentliche Leben, in die Geschichte Frankreichs hinein. Als Frankreich aus der Wildnis und dem Chaos wieder emportauchte, war eine neue Nation da: unmöglich, daß heute ein Franzose, daß irgendwo in der zivilisierten Welt ein Mensch lebt, an dessen Abstammung, dessen seelischer Zusammensetzung Rousseau keinen Teil hätte.

Spätere Generationen, in Frankreich vor allem, haben sich wieder gegen ihn, gegen das Überwiegen des Emotionellen über die ruhige Geistesklarheit, des Weiblichen über das Männliche gewehrt, haben daran erinnert, daß der edle Franzose von Rabelais, von Voltaire herkommen müsse. Sie wurden gar heftig und zornig gegen diesen einzigen Fremden, der die Franzosen überwältigt hat. Luther hat es nicht vermocht und Shakespeare nicht, Gluck nur für eine Weile und nicht ins ganze Volk hinein, Rousseau allein, weil er die Innigkeit auf französische Art, weil er die Leidenschaft mit dem Fanatismus der Logik brachte, weil er aus dem Drang nach Freiheit wie aus der Liebeslehnstucht wie aus der Wahrhaftigkeit ein System machte, hat sich behauptet. Aber auch die sich gegen ihn wehrten, waren seine Kinder oder wenigstens Neffen, auch sein grimmigster Feind, unser Pierre Joseph Proudhon, der in ihm den Vater der demokratisch-demagogischen Autorität, den Erzeuger Robespierres und aller Doktrinäre und zugleich die Mutter aller dekadenten Verweichlichung und Auflösung sah, auch Proudhon der Gallier, dessen unerbittlich strenger, pathetischer Verstand nicht mehr witzig sticht, sondern wuchtig hämmert, ist einer aus Rousseaus Familie.

Revolution und Romantik, Reinheit und Gärung, Heiligkeit und Wahnsinn, Heftigkeit und Sanftmut, Kraft und Auflösung

sind in Rousseau geeint wie in den zwei Toten unsrer Zeit:  
Tolstoi und Strindberg. Repräsentanten der Zeit und Rufer  
gegen sie. Starke, die in Gefahr sind, im Sumpf zu versinken,  
und die Arme weit von sich strecken, um sich zu behaupten:  
siehe da, die Wegweiser unserer Zeit!



# Goethes Politik

Eine Ankündigung\*

⟨1918⟩

**D**ichter sein heißt irgendwie scheu sein, dichten heißt irgendwie verstecken. Der Dichter ist von innen genötigt, was er zur Welt und von seinen Wünschen zu sagen hat, nicht gerade herauszurufen oder zu schreien, sondern indirekt herauszubringen, in Mythen und Gestalten zu verbergen, in Rhythmen schwimmen, in Bildern aufstrahlen zu lassen. Daß Goethe in der direkten Äußerung seiner Gesinnung besonders behutsam war, daß er nur im Vertrauen »konfidentiell« darüber Andeutungen machte oder der leidenschaftlichen Wahrung bedurfte, um sich freier zu eröffnen, kann und soll auf bestimmte soziale und psychologische Tatsachen seiner besonderen Existenz zurückgeführt werden, steht aber überdies und vor allem im Zusammenhang mit seinem spezifischen Amte, ein Dichter zu sein. Womit keineswegs gemeint ist, daß er sich den öffentlichen Dingen, den Zeitfragen ferngehalten habe, weil er mit dem Dichten genug zu tun gehabt hätte, sondern daß er seinem brennenden und innigen Anteil an der Politik in Dichtungen, geheimnisvollen Orakelsprüchen und plötzlichen Ausbrüchen genugtat. Wer also von Goethes Politik das Wahre sagen, wer sie uns fruchtbar machen will, muß eine Entdeckungsfahrt antreten und muß die unmittelbaren Äußerungen zu den Vertrauten und die Dichterwerke zusammennehmen.

Goethe hat einmal den Kirchengesang *Veni Creator Spiritus* übersetzt und dazu bemerkt: »Der herrliche Kirchengesang *Veni Creator Spiritus* ist ganz eigentlich ein Appell ans Genie, deswegen er auch geist- und kraftreiche Menschen gewaltig anspricht.« Kein Zweifel, daß er sich selbst als einen so

\* Dieser Aufsatz ist einige Monate vor der Revolution geschrieben worden. Ich ändere kein Wort daran.

G. L.

kräftevollen Mann gefühlt hat, dessen Geist berufen war, schöpferisch zu sein, womit keineswegs an die in sich geschlossenen Schöpfungen aus Worten, sondern an die fortzeugenden Umgestaltungen im Geist und den Einrichtungen der Menschen zu denken ist. Kein Zweifel, daß Goethe in sich die Kraft und den Beruf fühlte, bleibende Wirkungen im Leben der Menschen hervorzubringen, daß seine bittere Schärfe im Kampf gegen den Philister und daß seine mephistophelische Stimmung mit der Enttäuschung zusammenhing, und daß die Sämtlichen Werke, die von ihm da sind, nicht die Gestalt dessen sind, was in ihm an Willen und Sehnsucht lebte, sondern die Verkrüftungen aus der Resignation eines Gewaltigen, der sich im Schöpferwerke schmerzlichst von innen und außen gehemmt sah.

Goethes und der Seinen Tat, die sich durchsetzte und die geblieben ist, war die Fortführung und deutsche Übersetzung der einen Seite von Rousseaus Werk: die Revolution des Gefühls. Er hat das auch wohl gewußt. »Meister,« sagt er an einer bedeutsamen Stelle, »Meister war ich von niemand. Wenn ich aber aussprechen soll, was ich den Deutschen überhaupt, besonders den jungen Dichtern geworden bin, so darf ich mich wohl ihren Befreier nennen, denn sie sind an mir gewahr geworden, daß, wie der Mensch von innen heraus leben, der Künstler von innen heraus wirken müsse, indem er, gebärde er sich wie er will, sein Individuum zu Tage fördern wird.« Die Ungebundenheit, Schrankenlosigkeit, mit der sich Innigkeit, Glut, Wut, Aufruhr und vereinsamte Stille der Gefühle äußern, die Befreiung des Gemüts von kirchlicher, schulmeisterlicher, büttelhafter, philiströser Sittenpolizei ist so durchgesetzt, wie ein Umschwung sich nur vollenden läßt, und Goethe hat gewußt, daß das zu großem Teil sein Werk war und nie mehr genommen werden kann. »Wir sind so etwas deutscher Sauer- teig gewesen«, hat er mit Befriedigung anerkannt. Aber der Gedanke, daß diese Wirkung nur der einen Seite in der schöp-

ferischen Tätigkeit seines großen Vorgängers Rousseau entsprach und daß ihm, Goethe, die anderen Wirkungen verlagert waren oder verkümmert wurden, lag ihm keineswegs fern. Schmerz= lich und erbittert vielmehr erkannte er, je weiter die Zeiten, die mit der französischen Revolution und ihrer Ausbreitung unter den Völkern angehoben hatten, nun fortschritten, daß in einem entscheidenden Punkt sich das deutsche Volk von den andern in Europa und Amerika unterschied und isolierte: bei den Deutschen kapselte sich der Geist in sich selbst und seinen künstlerischen und philosophischen Wortschöpfungen ein, befriedigte und überwand sich in sich selbst, während draußen die Wirkungen auf die öffentlichen und gesellschaftlichen Zustände nicht ausblieben. In Deutschland war er Meister von niemand, aber die Männer, die draußen revolutionierend und gestaltend wirkten, Lord Byron, Thomas Carlyle, Victor Cousin und gar manche andere, durfte er seine Schüler nennen. Es ist durchaus richtig, was nach seinem Tod seine Schwiegertochter Ottilie an einen Jünger Justus Mörsers des Politikers schrieb, Goethe sei in der Tat nicht nur ein Mann des Gedankens, sondern des deutschen Staates und des deutschen Volkes gewesen: »Der Vater war ein Mann des Volkes«. Wir lassen uns immer noch von einem wackeren, aber beschränkten My= stifizierten dúpieren, wenn wir im Anschluß an einen Bericht Eckermanns uns einreden, zur Zeit der Julirevolution habe Goethe sich für die politischen Vorgänge gar nicht, sondern nur für die Revolution auf dem Gebiet der Naturanschauung interessiert. Für Goethe gehörte das beides untrennbar und eng zusammen, und wie sollte eine solche Teilnahmslosigkeit denkbar sein, wo die gehäuften Zeugnisse vorliegen, wie geradezu leidenschaftlich Goethe an den Bewegungen teilgenommen hat, die in den Jahren vorher in Frankreich den Ausbruch vorbereiteten, so daß man vor Augen sieht, wie der Greis die Revolution von 1830 genau so »antizipiert« hat, wie der Mann die von 1789.

Eckermann war freilich nicht der Mann, zu dem sich Goethe über diese Dinge äußern mochte. Am freiesten äußerte er seine Klage über die Unanständigkeit des deutschen Geistes Ausländern gegenüber. Es muß so zwischen 1825 und 1830 gewesen sein, daß ihn der russische Graf Stroganoff besuchte. Dem gegenüber faßte er seine Bestimmung, wobei er Person und Werke nicht schied, in die bedeutenden Worte zusammen: »Sinn und Bedeutung meiner Schriften und meines Lebens ist der Triumph des Rein-menschlichen«, im weitem Verlauf des Gesprächs gab er dem Gast dann bereitwillig zu, daß er in Deutschland nicht verstanden worden sei, und sagte zur Erklärung dieser traurigen Tatsache: »Es waltet in dem deutschen Volke eine Art geistiger Exaltation, die mich fremdartig anweht. Kunst und Philosophie stehen abgerissen vom Leben im abstrakten Charakter, fern von den Naturquellen, die sie ernähren sollen.« Die Naturquellen sind die lebendigen Triebe und das tätige Leben, das im Zusammenhang mit dem Volk und seinen Bewegungen aus den Gesehnissen der Emotion und des Denkens Tatsachen der Gesellschaft schafft, und der abstrakte, vom Leben abgerissene Charakter des deutschen Geistes zeigte sich in der Entwicklung, wie sie die Dichtung in der Romantik, die Philosophie von Kant bis Hegel und von Kant bis Schopenhauer nahm.

Wo soll man anfangen, um in diesen knappen Bemerkungen, die nicht einmal eine Skizze, die nur eine Ankündigung sein können, zu zeigen, daß das keineswegs eine vereinzelte Bemerkung, sondern die Zusammenfassung von Goethes Gram und Grimm war? Für Goethe gab es keine Möglichkeit einer Trennung zwischen Ästhetischem, Ethischem, Politischem und Wissenschaftlichem. Es ist wenig beachtet, wie geradezu aktivistisch er sich fassen mußte, wenn er es einmal unternahm, sein ästhetisches Glaubensbekenntnis in so etwas wie eine Definition zu bringen. Er tat es in den persönlichen Erinnerungen seiner

»Campagne in Frankreich« im Anschluß an Hemsterhuis und sagte da, »das Schöne sei, wenn wir das gesetzmäßig Lebendige in seiner größten Tätigkeit und Vollkommenheit schauen, wodurch wir zur Reproduktion gereizt uns gleichfalls lebendig und in höchste Tätigkeit ver setzt fühlen«. Noch tiefer, bis ins Religiöse hinein hat er seine Anschauung von Natur und Geist und lebendiger Aktion zur Einheit zusammengefaßt in jener ergriffenen Betrachtung des Wanderers Wilhelm Meister angesichts des Sternenhimmels: »Was bin ich denn gegen das All? Wie kann ich ihm gegenüber, wie kann ich in seiner Mitte stehen? . . . Wie kann sich der Mensch gegen das Unendliche stellen, als wenn er alle geistigen Kräfte, die nach vielen Seiten hingezogen werden, in seinem Innersten, Tiefsten versammelt, wenn er sich fragt: darfst du dich in der Mitte dieser ewig lebendigen Ordnung auch nur denken, sobald sich nicht gleichfalls in dir ein herrlich Bewegtes, um einen reinen Mittelpunkt kreisend, hervortut?«

Das ist uns, die wir kläglichst, bis auf Hirn und Zunge Gespaltene sind, die wir Ethik und Religion in einer Rubrik, Politik in einer ganz andern haben, nun ganz fremd, was für einen ungeheuren Wert Goethe aufs Individuum und seine Haltung und innere Zubereitung legt. Solange wir aber da nicht mit ihm gehen, können wir auch nicht mit ihm fühlen, was er dem Creator Spiritus, der genialen Persönlichkeit, für eine Aufgabe im öffentlichen Leben zuwies, und es geht uns wie jenem wackeren Schütze, der einmal ihm gegenüber bezweifeln wollte, daß ein einzelner Mensch dem Leben eines Volks eine neue Wendung geben könne und den Goethe mit so großen Augen ansah, daß ihm zu Mute wurde, »als ob sein Geist plötzlich in einer großen Glorie hervorträte«.

Goethes von Indignation bis zur Verachtung gehende Abkehr von Gestalten wie Jacobi, Lavater (dessen spätere edle und starke politische Praxis er kaum mehr recht gekannt haben

wird) und weitaus Geringeren der Art hing mit seiner ganz leidenschaftlichen Liebe zur Wirklichkeit zusammen. Der Gewaltperiode der französischen Revolution nahm er vor allem ihre Unfruchtbarkeit übel, die er allerdings in Zusammenhang mit Massenregiment und demagogischer Parteiwirtschaft brachte, Männer wie Mirabeau ehrte er, Entscheidungen wie Valmy begrüßte er; später, als Memoiren Gelegenheit gaben, über die Ereignisse hinweg den Männern und Frauen der Schreckenszeit ins Herz zu schauen, fand er, daß die Charaktere und Talente, die da zum Vorschein kamen, »den abscheulichsten Taten der Weltgeschichte« hohen Wert verliehen, und schon in der Schreckenszeit selbst hatte er den Magister seiner »Aufge-regten« sagen lassen, diese furchtbaren Vorfälle seien zwar für die Sinne schrecklich, aber für den Geist erfreulich: »Wer aus großen Absichten fehlgreift, handelt immer lobenswürdiger, als wer dasjenige tut, was nur kleinen Absichten gemäß ist. Man kann auf dem rechten Wege irren und auf dem falschen recht gehen.« Rückschauende Sentimentalität gar kannte er so wenig, daß er zum Beispiel auf das Gericht über Ludwig XVI, mit einer Mischung aus Gleichgültigkeit und Genugtuung anspielen konnte. Die große Persönlichkeit, die von ganz unten nach höchst oben stieg und da von wogenden Idealen das Erreichbare resolut packte und irgendwie verwirklichte, tat seinem nach Wirklichkeit lechzenden und seinem bürgerlichen Herzen unfähig wohl; er wünschte, daß das Titanische so Herr und also auch so zugleich energisch und gemäßigt würde, daß damit einer Sache gedient wäre. Das war sein Napoleonkultus. Er wußte aber wohl, daß das nur der geniale, der ausnahmsweise Weg war, und so wies er, dessen umfassendem Wesen der stille, stetige Aufbau in der Schöpfung so nah lag wie die titanische Machtgebärde des Schöpfergeistes, auf die andere Seite hin: »Es gibt nur zwei Wege,« so ähnlich äußerte er sich mehr als einmal zum Kanzler von Müller wie zu anderen, »ein bedeu-



tendes Ziel zu erreichen und Großes zu leisten: Gewalt und Folge. Jene wird leicht verhaßt, reizt zu Gegenwirkung und ist überhaupt nur wenigen Begünstigten verliehen; Folge aber, beharrliche, strenge, kann auch vom Kleinsten angewendet werden und wird selten ihr Ziel verfehlen, da ihre stille Macht im Laufe der Zeit unaufhaltsam wächst.«

Daß Goethe diese Gegensätze, die er, in Genie und Fleiß umgewandelt, in sich selbst beherbergte und bei denen er wohl an mütterliches und väterliches Erbteil dachte, in sich vereinigen konnte, daß ihm die Schöpfermacht des großen Individuums und die still wirkende Schaffenskraft stetiger Art zusammen ging und zusammen gehörte, hängt mit einer andern Anschauung zusammen, die uns ungemein wichtig sein muß. Für ihn gab es nicht bloß das Gegensatzpaar Einzeler und Masse oder Geist und Volk, sondern er kannte in der Idee und wünschte in seinem Streben den Bund der Berufenen, der über die Grenzen von Zeiten und Ländern hinweg eine wirkende Einheit bildet. In den testamentarischen Sätzen, die er 1828 auf der Dornburg schrieb, nannte er diesen Bund die vernünftige Welt: »Die vernünftige Welt ist als ein großes, unsterbliches Individuum zu betrachten, welches unaufhaltsam das Notwendige bewirkt und dadurch sich sogar über das Zufällige zum Herrn erhebt.« So faßt er die Lehre »eines Weisen« zusammen, der doch wohl Spinoza ist.

Dieser Bund aber, der Bund der führenden Geister, die das öffentliche Leben verwalten und gestalten, ist das entscheidend Wichtige in Goethes politischem Denken und Planen, worauf er immer wieder zurückkommt. Über alle Zeiten hinweg stand dieser Bund ihm, der sich, wenn's aufs Letzte ging, zur Bescheidenheit nicht entschließen konnte, fest in seinem Glauben an die Unsterblichkeit derer, die sich und das ihnen anvertraute Weltgebiet kraftvoll und treu gestalteten. Über alle Grenzen weg wollte er ihn gründen mit dem, was er Weltliteratur



nannte. »Durchaus gibt es überall in der Welt solche Männer, denen es um das Gegründete und von da aus um den wahren Fortschritt der Menschheit zu tun ist.« Von diesem internationalen Bund, getragen von wahrhaften Repräsentanten der Völker, und von der gegenseitigen Ergänzung der Völker zum Geiste hin hätte schon das große Gedicht »Die Geheimnisse« handeln sollen, das er Mitte der achtziger Jahre anfang und dann leider liegen ließ, die Zueignung in seine Werke ist diesen Bruchstücken entnommen, und zu Goethes Politik wie zu seinen Werken tut sich hier das seelenschön strahlende Portal auf: Diese Werke sollen Wirken sein, wird uns zum Eingang gesagt; wir vernehmen's nur nicht, für Deutsche ist es zu schön gesagt:

Warum suchst' ich den Weg so sehnlichstvoll,

Wenn ich ihn nicht den Brüdern zeigen soll!

Den Brüdern — allen Menschen, vor allen aber, und den andern durch sie als die Mittler, den Bundesbrüdern! Bei seinen Lebzeiten hat er die Brüder seines Ordens, der sich um den Humanus sammeln sollte, eher in Frankreich als in Deutschland gefunden (in Deutschland aber am ehesten in dem Kreise, dessen Mittelpunkt die Jüdin Rahel war), wie er denn bezeichnenderweise die Worte, in denen er seine Freude über seine radikalen Jünger in Frankreich aussprach, an den schwäbischen Pfarrerlohn und französischen Grafen Reinhard richtete: »Was auf mich besonders erfreulich wirkt, das ist der gesellige Ton, in dem alles geschrieben ist: man sieht, diese Personen denken und sprechen immerfort in großer Gesellschaft, wenn man den besten Deutschen immer die Einsamkeit abmerkt und jederzeit eine einzelne Stimme vernimmt.«

Sein Bund mit Schiller, wie er in der Xenien Schlacht gegen die Philister und ihre Führer seinen polemischen Ausdruck fand, war politisch in mehr als einem Sinn (er errötete noch nach langen Jahren, wenn jemand darauf drang, seine wahre Mei-

nung über Schillers berühmteste Dichtwerke zu hören) und war nur ein Rest der Resignation nach umfassenderen Bestrebungen, aus denen in Deutschland nichts werden konnte, schon 1793, als er mit dem Gedanken einer Art Gelehrtenrepublik umging, hat ihm sein Schwager Schlosser darüber ein Licht aufgesteckt. Goethes furiose Heftigkeit bei manchen, im Lauf der Jahrzehnte immer wieder emporstießenden Äußerungen über die Deutschen hing mit diesen Enttäuschungen zusammen. Zur dämonischen Größe wuchs sein Zorn an, als er die christlich dynastische Begeisterung und Schwärmerei der jungen und besten Deutschen in der Bewegung der Freiheitskriege miterlebte. In jenen Jahren waren auch in ihm hie und da wieder Hoffnungen rege, wie viel Kraftvolles, Feuriges und Vernünftiges war in diese explosiven Schwächezustände gemengt, und wie sollten die Hoffnungen ihm, der so mit Positivem geladen war, nicht kommen, da er wußte, worauf es ankam? Schon 1809, im Anschluß an Fichtes Reden, hatte er gemeint, Brennholz sei bei den Deutschen recht brav eingeheizt in dieser Zeit, aber es fehle an einem tüchtigen zusammenhaltenden Ofen. Am stärksten aber und ganz gewaltig sehen wir zugleich seine großen Bundespläne und seine Verachtung der Deutschen in Gesprächen, die er am 12. und 13. Dezember 1813 führte. Der Arzt und Naturphilosoph Kiefer berichtet: »Um sechs Uhr abends ging ich zu Goethe. Ich fand ihn allein, wunderbar aufgeregt, glühend, ganz wie im Kugelgenischen Bilde. Ich war zwei Stunden bei ihm und habe ihn zum ersten Mal nicht ganz verstanden. Mit dem engsten konfidentiellen Vertrauen teilte er mir große Pläne mit und forderte mich zur Mitwirkung auf . . . Ich fürchtete mich beinahe vor ihm, er erschien mir, wie ich mir als Kind die großen Drachen der chinesischen Kaiser dachte, die nur die Majestät tragen können. Ich sah ihn nie so furchtbar heftig, gewaltig, grollend, sein Auge glühte, oft fehlten ihm die Worte, und dann schwoll sein Gesicht und die Augen glühten, und die

ganze Gesticulation mußte dann das fehlende Wort ersetzen.«

Da war einmal die Wut über die in Jahrzehnten aufgerichteten Hemmungen gelodert, aber der Patriot, zu dem er Vertrauen hatte, verstand nicht! Wir wissen nichts weiter von dem Inhalt des Gesprächs, aber Heinrich Rückert hat mit seiner Deutung ohne Zweifel recht: es ging um den Bund der Tüchtigen und Berufenen, der Sachverständigen und Sachgetreuen, die jetzt in dem endlich einigen Deutschland — eben schickten sich die Heere zum Rheinübergang an, die geistigen Führer aber wollten nicht bloß Volk und Fürsten von der Fremdherrschaft befreien, sondern ein Reich der Freiheit begründen — an Stelle der verrotteten Herrschaften die Leitung übernehmen sollten. Was den Patrioten Kiefer so erschreckt haben wird, waren wohl stärkste Worte gegen die Fürsten und alles gläubig-gutmütige Vertrauen, das ist zu vermuten nach der Fortsetzung, die dieses Gespräch für uns fand. Am nächsten Tag nämlich donnerte und blitzte es weiter (gelegnet sei der Tropfen, der dem siebenfach Versiegelten so das Herz aufbrach!), da führte Goethe sein großes Gespräch mit dem durchaus freiheitlich gesinnten trefflichen Professor Luden. Hat er denn nicht ganz einfach Recht behalten, der Faust, der unter Deutschen zum Mephisto werden mußte, mit dem grimmigen Zweifel, den er diesen gläubig braven Volksführern des königlich preussischen Freiheitskrieges entgegensetzte: » . . . Glauben Sie ja nicht, daß ich gleichgültig wäre gegen die großen Ideen Freiheit, Volk, Vaterland. Nein, diese Ideen sind in uns, sie sind ein Teil unseres Wesens, niemand vermag sie von sich zu werfen . . . Sie reden von dem Erwachen, von der Erhebung des deutschen Volks und meinen, dieses Volk werde sich nicht wieder entreißen lassen, was es errungen und mit Gut und Blut teuer erkaufte hat, nämlich die Freiheit. Ist denn wirklich das Volk erwacht? . . . Der Schlaf ist zu tief gewesen, als daß auch die stärkste Rüttelung so schnell zur Besinnung zurückzuführen ver-

möchte . . . Lassen Sie mich nicht mehr sagen. Sie zwar berufen sich auf die vortrefflichen Proklamationen fremder Herren und einheimischer. Ja, ja! ,Ein Pferd, ein Pferd! Ein Königreich für ein Pferd!‘«

Dieser immer wieder erneute Zorn Goethes über seine Deutschen hat vielleicht geholfen, ihn vor der drohenden Erstarrung zu schützen und jung zu halten, aber ich glaube, die positive Freude, die ihm sein Zusammenarbeiten mit französischen und englischen Repräsentanten seines Geistes, die zugleich Führer im politischen Kampf waren, brachte, hat doch viel mehr dazu beigetragen, seine Greisenjahre frisch und munter zu machen. Dieses Zusammenwirken mit Männern, die er für seine Bundesgenossen halten durfte, gehörte ihm zu dem von ihm propagierten »Freihandel der Begriffe und Gefühle«, von dem er in Anwesenheit des französischen Bildhauers David d'Angers zu dem Polen Odyniec sagte, er steigere nicht minder wie der Verkehr in Produkten und Bodenerzeugnissen den Reichtum und das allgemeine Wohlfsein der Menschheit.

Was also Goethe Mut machen konnte, kam ihm in der Hauptsache nicht von seinem Volk, sondern von draußen. Aber auch das waren in Vergleich zu dem, was ihm schon lange vor=schwebte und sich ihm in immer klareren Umrissen abzeichnete, nur Ansätze, die dazu noch vielfach in Richtungen gingen, die nicht das Wesentliche trafen oder in die Irre führten. So blieb dem Dichter, abgesehen von dem treuen Kleindienst, den er persönlich in Empfängen seiner Besucher aus aller Herren Län=dern, literarisch vor allem in seinen Zeitschriften übte, nur üb=rig, in Dichtungen zu formen, was er seinem Volk und der Menschheit von dem neuen Bund und seinem Geiste zu kün=den hatte. Er tat es oft, schon 1795 in seinem »Märchen«, dessen Stimmung und weltfrommen Geist dreißig Jahre später die Novelle vom Kind und vom Löwen wiederholte, vor allem aber in »Wilhelm Meisters Wanderjahren« und in dem Ab=

schluß, den er dem titanischen Ringen und der Qualverzerrung seines Faust gab.

Die Saint-Simonisten und Radikalen vom »Globe«, deren Wirksamkeit in den zwanziger Jahren Goethe mit immer wachsendem innigen Anteil verfolgte, waren ihm darum so wert, weil sie sich nicht mit liberalen Forderungen an den Staat begnügten, sondern auf Erneuerung des Geistes und den Neubau der Gesellschaft abzielten. Ein Trinkspruch, den der achtzigjährige Goethe in privatem Kreise ausgebracht hat, bringt in wunderbarer Kürze den Seelenaufbruch, zu dem er die Herzen erschlossen hat, mit dieser sozialen Erneuerung, die ihm immer wichtiger und dringender wurde, zur Einheit. Der Greis stand damals, als man eine Weihe der Gesellschaft von ihm erbat, auf, erhob das Glas und rief:

Nie Mangel des Gefühls,  
Und nie Gefühl des Mangels!

Schon in seinen »Aufgeregten« war er im Anschluß an den Ansturm der Revolution gegen die letzten Reste des Feudalismus wundervoll für die freiwillige Entsagung auf Vorrechte eingetreten. Jetzt, in den »Entsagenden« zeigte er den Bund der Pioniere, die in neuen Siedlungen wie in der Umgestaltung ihrer alten Herrengüter die vorbildlichen Gemeinden und Provinzen der neuen Gesellschaft gründen. Noch aus anderen Gründen heißen sie Entsagende: »Tun ohne Reden muß jetzt unfre Lofung sein«. Sie sind »in einem Weltbunde begriffen«, um aus dem rechten aufbauenden Geiste heraus zu handeln. Gegen die überlieferten Wortgebäude der bloß vom Geist her zum Geist hin ästhetischen oder philosophischen allgemeinen Bildung haben sie einen Abscheu.

Und dein Streben, sei's in Liebe,  
Und dein Leben sei die Tat.

»Der Einzelne«, so verkündet der große Individualist, »ist sich nicht hinreichend, Gesellschaft bleibt eines wahren Mannes

nächstes Bedürfnis. Alle brauchbaren Menschen sollen in Bezug unter einander stehen, wie sich der Bauherr nach dem Architekten und dieser nach Maurer und Zimmermann umsieht.»

So treten alle Stände und Klassen der Gesellschaft zu dem Bunde zusammen, dessen freiheitlich sozialistische Losung heißt: »Besitz und Gemeingut«. Haben's die wild fordernden Parteien aufs Wegnehmen abgesehen, so denkt Goethe auch jetzt vor allem an den freien Verzicht und die bündige Organisation von seiten der Führenden in der Gesellschaft aus dem Geist des Guten heraus: Komm, Schöpfer Geist! »Nur insofern werden die Vermögenden geschätzt, als andere daran teilnehmen.« »Was soll es heißen, Besitz und Gut an die Armen zu geben? Löblicher ist es, sich für sie als Verwalter zu betragen.« Man weiß — und weiß nicht! — wie die Kinder in der pädagogischen Provinz für dieses neue Reich in Freiheit, Spiel, Form, Arbeit und Ehrfurcht erzogen werden sollen, man weiß — und weiß nicht! — wie wir großen Kinder mit Hilfe der in den Roman eingestreuten Erzählungen Verständnis und Bereitschaft zu dieser Erneuerung in die Empfindung bekommen sollen: alle Herzenswirren der Isolierten kommen in der sozialen Gemeinschaft zur Lösung, wie Goethe in dem »Märchen«, von dem wir nun gleich reden, schon lange vorher geboten hat: »Ein allgemeines Glück wird die einzelnen Schmerzen in sich auflösen«. Wie wenige fühlen nur den Zusammenhang, den diese eingelegten Geschichten mit dem Ganzen haben, und es wird uns doch gesagt: »Große Gedanken und ein reines Herz, das ist's, was wir uns von Gott erbitten sollten!« Wie wenige fühlen nur die Herrlichkeit des Weges, der Goethes Herzenslyrik und Herzensgeschichten unabtrennbar mit dieser Erneuerung der Gesellschaft, dieser Verwirklichung alles seelenvoll Innigen verbindet! Wenn der Tatwille und die schöpferische Herzlichkeit, die da zur Gestalt geworden sind, endlich in uns, von innen nach außen, lebendige Kraft würden,



das freie Volk auf freiem Grunde, das der selig sterbende Faust, Gretchens Faust wimmeln sah, könnte der Wirklichkeit näher kommen.

Nach nichts begehrte Goethe so wie nach der Verwirklichung. Beim Anblick einer solchen Wirklichkeit, wie sie der Aufstieg Napoleons aus der Niederung zum Weltregiment bot, gebrauchte er gern das Wort »märchenhaft«. All seine mephistophelische Galle konnte sich erbofen, wenn er den Dichtern und Schwärmern zusah, die nichts durchsetzen wollten oder konnten, die sich zwar gerne vereinigten, aber nur zu literarischen Kliquen auf Gegenseitigkeit, übrigens an ihrer Vereinzelung und Ohnmacht in der Gesellschaft gar nichts fanden und von Goethes schöpferischen Plänen so wenig etwas begriffen wie von der Herkunft der Zeugungsmacht in seinen Werken. Daß die größten seiner Werke eine so bezwingende Kraft haben und uns im wirklichen Sinn des Wortes so bewegen, kommt daher, daß er den Verwirklichungsdrang, den er so gern in erschütterte Menschenherzen gegossen hätte, in seine Dichtungen laden mußte. Solch ein Stück verwandelte und wohlgeborgene Wirklichkeit ist auch die wunderfame Dichtung, die er »Das Märchen« nannte.

Man nennt sie oft unverstündlich oder gar dunkel. Ich wüßte nicht, was an diesem immerzu bewegten und bewegenden Bilde zu verstehen oder mißzuverstehen wäre, es ist klar bis zur vollendeten Durchsichtigkeit, das Klarste von allem Tiefen, was je in deutscher Sprache geschrieben wurde. Wer freilich den von Goethe festgehaltenen schwebenden Flug des Konkreten in abstrakte Definiertheit vulgo Beschränktheit, die rhythmische Bildhaftigkeit in Begrifflichkeit zu verwandeln unternimmt, ist imstande, dieses Klarste zu trüben. Es gibt Speisen, die den Kindern bekömmlich sind, während manche Erwachsene das duftig Zarte nicht mehr vertragen, und ohne fraglosen Kinderlapp, der vom Gegebenen nicht abschweift, in diesem aber mit ganzem Erleben weilt, ist das Märchen nicht zu fassen. Wir sind mit den vielen



Gestalten in fortwährender Bewegung, ein geheimnisvolles Hin und Her waltet, eine Regsamkeit mannigfacher Elemente, von der wir empfinden, daß sie der Sehnsucht, der großen Erwartung des Wunders, der Erfüllung entspringt.

Ach, warum steht der Tempel nicht am Flusse,

Ach, warum ist die Brücke nicht gebaut?

Ein Tempel soll entstehen, eine Brücke soll zu ihm führen, was bisher Funkelschein war, nun soll es Brücke für wimmelnde Menschen, für Massen werden.

Schiller hat Wesentliches verstanden, als er zur Deutung an Goethe schrieb, seine Absicht sei wohl gewesen, »das gegenseitige Hülffleisten der Kräfte und das Zurückweisen auf einander« darzustellen.

In dem Märchen sagt es der Heilige mit der Lampe: »Ein Einzelner hilft nicht, sondern wer sich mit vielen zur rechten Stunde vereinigt.« Und dann kommt diese rechte Stunde, wo von verschiedenen Seiten her die Erkenntnis der Notwendigkeit über die Menschen kommt: »Es ist an der Zeit!« »Wir sind zur glücklichen Stunde zusammen, jeder verrichte sein Amt, jeder tue seine Pflicht, und ein allgemeines Glück wird die einzelnen Schmerzen in sich auflösen.« Wie aus einer großen Seilschtheia und Erneuerung heraus ertönt der Ruf: »Alle Schulden sind abgetragen!«

Von den Herrschern der Welt hören wir: »Drei sind, die da herrschen auf Erden: die Weisheit, der Schein und die Gewalt«. Nun aber wird — endlich, endlich! — der Tempel aus der Tiefe herauf, ins Freie, ins Licht, in die Öffentlichkeit, in die Wirkamkeit, an den Fluß gehoben, an den Fluß, über den nun die Brücke führt, — da kommt ein Neues dazu, zu den Gebietern der Welt: die Liebe!

»Die Liebe herrscht nicht, aber sie bildet, und das ist mehr.«

Wir heute aber haben noch so wenig von dieser bildenden und umbildenden Liebe in unsere Gesellschaften gelassen, der

Tempel ist noch so tief in Schächten und bestenfalls Herzen versunken, die rhythmisch gleitende und strahlenglitzernde Schlange der Schönheitsgebilde ist noch so gar nicht zur Brücke für leibhaftige arbeitsame, mit einander, zu einander wandernde Menschen zu Fuß und zu Pferd und zu Wagen geworden, daß man wahrhaftig den Menschen erst versichern muß: die schöpferische Liebesbildung, die aus diesem Gedicht heraus uns mit zartem Griff kneten und formen und damit, daß sie uns aus gleichem Element mannigfaltig macht, ein Band zwischen uns bilden will, hat nichts mit unfruchtbarer und unfruchtbaren Bildung zu tun, die keiner so gehaßt hat wie Goethe, und die verschollen wäre, wenn er wirklich lebte.

1795, in demselben Jahr, wo Kant auf dem Höhepunkt der Revolutionskriege dem preußischen Schmachfrieden von Basel seinen philosophischen Entwurf zum ewigen Frieden gegenüberstellte, hat Goethe dieses sein Märchen gedichtet. Im nämlichen Jahr 1795 aber, wo er mit seinen Bundes- und Liebes-Verwirklichungsgedanken ins Märchen flüchten mußte, untersuchte er die Frage, warum es so mit ihm in deutschen Landen bestellt sei, wie es — war und ist, untersuchte sie in Gestalt der Frage: »Wann und wo entsteht ein klassischer Nationalautor?« Wor- auf er die Antwort fand: »Wenn er in der Geschichte seiner Nation große Begebenheiten und ihre Folgen in einer glücklichen und bedeutenden Einheit vorfindet, wenn er in den Gesinnungen seiner Landsleute Größe, in ihren Empfindungen Tiefe und in ihren Handlungen Stärke und Konsequenz nicht vermißt, wenn er selbst vom Nationalgeiste durchdrungen, durch ein einwohnendes Genie sich fähig fühlt, mit dem Vergangenen wie mit dem Gegenwärtigen zu sympathisieren, wenn er seine Nation auf einem hohen Grade der Kultur findet, so daß ihm seine eigne Bildung leicht wird...« Nicht den geringsten Zweifel ließ der Dichter der herrlichsten Gedichte, der Dichter des Werther, des Götz, des Egmont, der Iphigenie, des Tasso, daß

er sich für keinen solchen klassischen Autor einer Nation, daß er das deutsche Volk für keine Nation hielt, daß es eine klassische Dichtung nur in einer echten politischen Gemeinde geben könne, er brachte das aber diesmal so deutlich wie scheu zum Ausdruck: »Aber auch der deutschen Nation darf es nicht zum Vorwurf gereichen, daß ihre geographische Lage sie eng zusammenhält, indem ihre politische sie zerstückelt. Wir wollen die Umwälzungen nicht wünschen, die in Deutschland klassische Werke vorbereiten könnten.«

Wie allerschwerste Durchgänge Goethe da auch antizipiert hat, wir gehen auf seinem Wege, wenn wir den reinen Willen seines Märchens und seine scharfe Erkenntnis der Wirklichkeit zusammennehmen und nun endlich rufen: Es ist an der Zeit! Wir wollen die Umwälzungen wünschen, die in Deutschland klassische Werke vorbereiten könnten.

# Friedrich Hölderlin

in seinen Gedichten

## Ein Vortrag\*

Man hat, und nicht ohne Grund, in der letzten Zeit mit steigendem Ernst Friedrich Hölderlin mit Friedrich Nietzsche zusammengestellt, in der Tat mahnen uns Worte, Gedanken und Stimmungen Hölderlins, wenn er seine Anschauung vom Griechentum, von der Tragik, vom Orgiastisch-Asiatischen und Dionysischen äußert, immer wieder nah genug an Nietzsche, wie er sich mit ihm in letzten Gedanken und Zielen zu treffen scheint. Nur daß, wenn zwei dasselbe denken, fühlen, wollen oder tun, es nicht dasselbe ist. Leibnizens Prinzip, daß alles Ununterscheidbare identisch ist, läßt sich, zumal für den Geist, auch so aussprechen, daß es Gleiche nicht gibt, in keinerlei Mehrzahl: gleich ist eins. Und so sind, wenn man näher zusieht, Hölderlin und Nietzsche vollendete Beispiele nicht bloß etwa für Tönungen des Gleichen, sondern für entgegengesetzte Typen in dem einen Kampf des geistigen Menschen mit der gesunkenen Zeit.

Wir haben von Nietzsche das Wort: »Ihr seht nach oben, wenn ihr nach Erhebung verlangt. Und ich sehe hinab, weil ich erhoben bin.« Schön, aber sehen wir immerhin näher zu. Wer hinab sieht, nicht bloß wie die schenkende Sonne, sondern auf Niederungen, wie einer, der sie gut, allzu gut kennt, mit Hochmut, Verachtung, Gereiztheit, der muß erst hinaufgekommen sein. Fühlt sich Nietzsche auf seiner Höhe als ein Gott, so wirkt er doch immer als dieu parvenu.

Er ist nicht von oben, ein Seliger, sondern er ist ein titanisch

\* Gehalten am 13. März 1916 in Berlin, innerhalb eines Zusammenhanges von zehn Vorträgen, die alle um eine Mitte sich bewegten: »Himmliche und irdische Liebe in Dichtungen Goethes und der Romantiker«.

Ringender, durch Kraft — des Flugs, des Schwungs, des Pumpwerks — hinaufgekommen.

Bedienen wir uns hier, für dieses Wesen und seinen Gegensatz, zweier Ausdrücke in einer spezifischen Bedeutung: Kraft und Natur.

Friedrich Nietzsche eben, möchte er es wahrhaben wollen oder nicht, ist, so gut wie Schiller und so gut wie der junge, noch nicht zu sich gekommene und vollendete Hölderlin, eine Kraft. Ja, wir könnten, wenn hier nur die Gelegenheit wäre, zeigen, daß, wie Hölderlin von imitierter, bei Schubart und Schiller geborgter Kraft zu originaler Natur gelangt ist, umgekehrt Nietzsche in seiner ersten schönen Jünglingszeit eine Natur gewesen ist, von einer sanften, in Reichtum stillen, gefättigten Reife wenn nicht erfüllt, so doch wundervoll warm und echt umschienen, und daß erst nach dieser Frühperiode, wie verspätet, so etwas wie Kampf und Gärung der Jugend über ihn kam und einen andern, einen Repräsentanten der Kraft aus ihm machte.

Kennzeichen der Kraft ist die Steigerung, die Anschwellung, die Tendenz nach oben, wie beim Springbrunnen oder dem durch das Pumpwerk des Herzens bewirkten und unterhaltenen Kreislauf des Blutes.

Man achte auf die sprachliche Form in Nietzsches Schriften: ruhig, sanft, ausholend, abwartend, verhalten fangen die Perioden oft an, treiben sich selbst weiter, bis zur Glut und Siedehitze oder Schärfe und Bosheit, und enden im Ausrufezeichen oder einer raffiniert geschliffenen und zugespitzten Frage.

Die Kraft muß selbstbewußt sein, sich selbst antreiben, ist weniger ein Stern als eine Rakete, die ihren leuchtenden Schweif — nicht ohne Selbstgefälligkeit — hinter sich herzieht. Die Kraft ist zugleich die Maschine und das Werk der Maschine. Weil sie so furchtbar, mit so starker Energie arbeitet, wird sie geneigt sein, alles sich selber zuzuschreiben, Selbstvergötterung zu treiben,

Andacht, Bescheidung, Einordnung nicht zu kennen oder zu verachten.

Die ihrer selbst bewußte Kraft, die in genialen Exemplaren immer wieder Hemmungen in ihr Triebwerk einschaltet, wird aber manchmal so sehr der Selbstbeobachtung fähig sein, daß es ihrem von allüberallher genährten Talent gelingt, die Spuren des eigenen Wesens zu verstecken und in feiner Kunst und großer Art eine Nachahmung der Natur zu treiben.

Solange es geht. Wird der Träger dieser Kraft irrsinnig, dann wird er hemmungslos dem erhabenen Wahn, dem Größenwahn verfallen und etwa sich mit dem Gegenstand seines höchsten und ach, immer so entfernten Strebens, seiner glühendsten und erzwungensten Verehrung identifizieren, wird sich für Dionysos oder Napoleon halten. Geht es dann doch — endlich — mit ihm den Weg, den der wahrhaft selige Geist, die Natur, schon immer genommen hat, nämlich abwärts, dann nur so, daß der letzte Rest seiner Geislnatur, die organisierende Funktionskraft seines Dämons verloren geht: er ist nur noch ein geistloses brutum, ein rohes, sprachloses Stück Natur.

Hölderlin aber ist nicht eine künstliche, pulsierende Kraft, sondern eine Natur. Fliegt einer wie Nietzsche, so muß er die Schwere durch fortwährende, rastlose, selbsterzeugte Bewegung überwinden, einer wie Hölderlin fliegt um seiner spezifischen, ätherischen Leichtigkeit willen.

Wolle man nur, was nun gesagt wird, nicht als naturwissenschaftliche Sachherklärung nehmen, nicht pressen, von der allgemeinen Natur, die uns draußen unermesslich und unergründlich umgibt, wird hier so geredet, wie sie uns erscheint, wie sie uns ein Gleichnis dessen gewährt, was unter geistigen Menschen in dem besondern Sinne eine Natur genannt sei.

In unsrer Welt, wo allein wir Wesen und Leben kennen, scheint, wie es Mose Schöpfungsgeschichte und das Johanneisevangelium an den Beginn ihrer Lehrerzählung stellen, das

volle Schöpfungsprinzip gesammelt im Anfang beisammen zu sein. Da ist die Natur eine Entbindung gesammelter Kraft, ein Loslösen, Erlösen, immer aus dem Ganzen zu den Theilen hinaus, aus dem Brennpunkt in die Zerstreuung, von einer rückläufigen Bewegung aber wissen wir in dieser unsrer Welt nichts. Die Natur geht von der keimenden Kindheit, in der alles beschlossen liegt, ins Alter, das Alter aber kann nicht sich unmittelbar wieder in der Kindheit tauchend erneuen, sondern muß erst im Tod völlig verschwinden und in Erwartung neu an sich reißender und bindender Gestaltungskraft elementar werden. Die Natur beieifert sich, alle Bewegung in Wärme zu verwandeln, keineswegs aber alle Wärme in Bewegung, die Umwandlung vielmehr gerade der natürlichen Wärme in pulsierende, rennende, schießende, drehende Bewegung kommt uns wie eine maschinelle, durch vermittelnd angesetzte Kraft bewerkstelligte Künstlichkeit vor. Die Natur vielmehr macht aus Wärme Kälte im unendlichen Raum, die wir nicht mehr gern als einen Grad der Wärme, sondern als so etwas wie nichts auffallen wollen. In der Natur waltet das Prinzip der Abwärtsbewegung, des Versinkens, Fallens, freien Hergebens. Die schiefe Ebene, die Flüsse, das Licht der Gestirne sind uns das Natürliche, das Fraglose, das Selbstverständliche. Für jede Aufwärtsbewegung, jedes Geschossenfein suchen wir eine Kraft als Ursache, daß der schwere Körper, der in Hybris, in Übermut, sich hochschleuderte, nach diesem Anfang einer Hyberbel, einer Auftreibung und Übertreibung, in sanfter, rundlicher Bahn wieder abwärts muß, dafür suchen wir keinen Grund. Darum geht es auch in der Natur nur laut zu, wo das natürliche Gleiten oder Schweben durch widrige Kräfte gehemmt wird, das Licht, die Farben, der Chemismus, aus dem Flächen und Körper in der unendlichen Mannigfaltigkeit der Eigenschaften wachsen, die Düfte, die Wärme, all alles ist da stille Bewegtheit, und selbst eine stille, nicht brodelnde Glut kennen wir gar gut. Die Begriffe,



in denen sich unsere äußere und dann innere Welt erbaut, gehen in allem Substantiellen auf den schweigenden Gesichtssinn zurück, die von der Kraft des Menschengesistes gemachte Sprache bedarf der Geräusche, auf daß wir, während wir Zeichen machen und empfangen, mit Sinn und Tat in der Natur bleiben, die Sprache der Natur ist stumm. Größter Reichtum unfres Geistes die Musik, größte Armut der Natur ihre Töne, größte Wonne für uns ihre Stille. Wir lauten, immerzu Kraft anwendenden Städter kennen nichts Köstlicheres als die ganz positiv anmutende Ruhe und sanfte Gleichmäßigkeit der Natur auch in ihren Bewegungen.

Die wundersamste Erfindung des Menschengesistes, über die wir in immer erneuter Freude staunen, ist die Elektrizität, mit der wir unsere eigene und der gehemmten Natur lärmende schießende Kraft wieder in eine schweigend gesammelte Naturpotenz aufspeichern und in edler Stille fortpflanzen. Die Ausnahmen in der Natur, wie Gewitter und Eruptionen, werden sehr lebhaft als Ausnahmen, als eine Art Knalleffekte und Feuerwerke der Natur empfunden, und unsere Empfindungen dabei sind schreckhaft oder forciert, auch wenn uns keine Gefahr droht.

Als eine Natur steht Friedrich Hölderlin in der natürlichen Welt. Das Bild, das er immer wieder für sich selbst fand, ist das des fließenden Wassers, des rinnenden Lichtes. Das Gesetz des Hinabwaltet über seinem Leben wie in dem Stil seiner Dichtungen.

Geist in Natur zu verwandeln, ist das Schwerste, und nun gar in solchen Zeiten wie den seinen, die die unsren sind! Hölderlins Leiblichkeit hielt nicht lange aus, was Geist und mit ihm feindlich verbündetes Schicksal ihr zumuteten. Als dann aber der Organismus zusammenschnurrte wie eine Feder, die überzogen wird, blieb ihm das Werkzeug, mit dem sein Geist sich zur Natur gemacht hatte, die Sprache, nicht nur für die Inhalte des Alltags, sondern auch in der höheren Potenz der sanft-

ten rhythmischen Form erhalten, von der Höhe seines selig akzeptierten Leids und seiner gefaßten, schwebenden Männlichkeit glitt er nach kurzem Krampf hinab und lebte bis ins Greisenalter als Dichterkind, als Traum und Form ohne Kraft der Gestaltung und Behauptung und ohne andern Inhalt als den des etwas pflanzenhaft gewordenen Tierchens.

Die Zeit aber zwischen dem ersten Wahnsinnsanfall, den er noch einmal überstand, und der endgültigen Kündigung des Dienstverhältnisses zwischen Körper und Geist ist die kurze Spanne, in der Hölderlins geniales Naturwesen in vollendeter Reife ihren schönsten Ausdruck fand. Da hat er die Dithyramben, die Hymnen gedichtet, die wir, solange man uns nicht beweist, daß die Beziehung falsch ist, nach einem Ausdruck, den wir in seinen Briefen finden, Nachtgefänge nennen, sechs an der Zahl. Nie hat es einen so stillen Rausch gegeben wie in diesen Weihegefängen, die wahrhaft von oben hernieder zu gehen scheinen; nie ist das Gewaltige, Kosmische, der grauen- und freudenreiche Verkehr von Gott und Welt so von mildem Sternenlicht überschimmert worden.

Den höchsten Ausdruck, meine ich, fand sein Wesen in dem Hymnus: »Der Rhein«, ich möchte ihn eher einen Abendgesang als einen Nachtgesang nennen. Da merken wir: wie er gesammelte, ungeheuer zusammengedrückte Kraft ist, die wohl platzen und gischen würde, wenn sie nicht hinabfließen könnte. Aber in allem Beginn schon ist sie oben und beisammen, wie sie einst hinaufkam, bleibt das schicksals- und leidvolle Geheimnis des Dichters, das ihn eint mit seiner Mutter, der Natur, und seinem Vater, dem Geist.

So wie er in die Erscheinung tritt, ist dieser Geist in Ursprung und Wesen so oben, daß ihm nur ein Weg offen ist, der Königs- und Meisterweg: Resignation.

Im dunkeln Efeu saß ich, an der Pforte  
Des Waldes, eben da der goldene Mittag,

Den Quell besuchend, herunterkam  
Von Treppen des Alpengebirgs . . .  
Jetzt aber, drin im Gebirg,  
Tief unter den silbernen Gipfeln,  
Und unter fröhlichem Grün,  
Wo die Wälder schauernd zu ihm  
Und der Felsen Häupter übereinander  
Hinabschau'n, taglang, dort  
Im kältesten Abgrund hört'  
Ich um Erlösung jammern  
Den Jüngling, es hörten ihn wie er tobt  
Und die Mutter Erd anklagt  
Und den Donnerer, der ihn gezeugt,  
Erbarmend die Eltern, doch  
Die Sterblichen flohn von dem Ort,  
Denn furchtbar war, da lichtlos er  
In den Fesseln sich wälzte,  
Das Rafen des Halbgotts . . .

Da war dem Genius, der nichts wollte, als frei, seiner inneren Natur nach, sein Wesen hergeben, die Hemmung der Welt entgegengetreten.

Achten wir gleich, ehe wir weiter sehen, was aus dieser Begegnung wird, auf ein Kennzeichen dieses Dichters und dieser Gefänge. Immer werden ihm die Naturvorgänge zum Mythos, zum Gleichnis hohen MenschenSchicksals, aber nie weicht er aus dem Bezirk der Natur zur Allegorie und nie auch zur epischen Fabeldichtung mit Ausschmückungen selbständiger Erfindung, jedes Bild bezieht sich auf die ursprüngliche Naturerscheinung. Er personifiziert nicht den Rhein und erfindet ihm Eltern. Im Schicksal des wirklichen Rheins erleben wir das Los des Genius, Natur und Geist sind ungetrennt, seine Eltern sind die natürlichen, die Mutter die Erde, der Vater »der Donnerer, der ihn gezeugt«, das Gewölk, die hohe Sammlung

der aufdunstenden und hinabtropfenden Gewässer der Erde. Wohl aber ist es die Art besonders dieser späten Gefänge Hölderlins, wie schon der frühern, deren Gewand gebundenere Form ist, daß, geleitet von der Ideenassoziation, immer wieder Abschnitte, Seitenbewegungen kommen, in denen andere Beispiele, andere Lebensvorgänge aus andern Bereichen denselben Zusammenhang der Erfahrung im Verkehr zwischen Geist und Welt dartun.

Mit was für kühnen Plänen wollte der Genius sich in die Welt ergießen:

Die Stimme wars des edelsten der Ströme,  
Des freigebohrenen Rheins,  
Und anderes hoffte der, als droben von den Brüdern,  
Dem Tessin und dem Rhodanus  
Er schied und wandern wollt', und ungeduldig ihn  
Nach Asia trieb die königliche Seele.

Nach Asia der Rhein! Nichts Geringeres . . . Wir sind noch ganz im Naturmöglichen, ganz mit dem wirklichen Geist des Rheins haben wir bei dieser kühnen Stelle mitzufühlen. Erleben wir nun die Einengungen der Gebirgszüge und die seltsamen Wasserscheiden im Gebiet des jungen Rheins, so verstehen wir die Phantasie des Dichters, der im ursprünglichen Drang des Flusses den Weg der Donau spürt, denn wie sollte je — wir hören gleich davon — der wirkliche Weg des Großen so aussehen wie die Sucht und Idee des Beginns! Wir dürfen sogar, wenn wir uns an eine Stelle in einem andern Gedicht Hölderlins erinnern, noch weiter gehen in der wörtlichen Auffassung dieses Bildes: in seiner schwäbischen Heimat scheinen zu Hölderlin Gerüchte gedrungen zu sein von einem seltsamen unterirdischen Verlickerungs- und Austauschverhältnis zwischen den Gewässern, die der Nordsee, und denen, die dem Schwarzen Meere zufließen. So darf sich Hölderlin auch in diesem besonders als einen Bruder des deutschen Stromes empfinden: auch

er spürt unverlierbar einen Urwunsch in der Seele, kein Deutscher, kein Abendländer und kein Genosse gesunkener Zeit zu sein, sondern eher ein mit Seligkeiten beladener überschäumender Gefolgsmann des Dionysos an den Ufern des Indus.

Resignation aber vor dem unnennbaren Schicksal muß sein, nicht weil der Mann kleiner ist, als das Bild und der Wunsch, die in der Seele leben, sondern eben um der Größe und der innern Gewalt willen. Die Größten sind die, die am tiefsten ihr Wesen, das feststeht einmal für alle und durch nichts zu ändern ist, am wenigsten aber den Weg zu der Erfüllung dieses Wesens kennen, die ihnen die Götter zum Los geben:

Doch unverständlich ist  
Das Wünschen vor dem Schicksal.  
Die Blindesten aber  
Sind Götterlöhne. Denn es kennet der Mensch  
Sein Haus, und dem Tier ward, wo  
Es bauen solle, doch jenen ist  
Der Fehl, daß sie nicht wissen wohin,  
In die unerfahrene Seele gegeben.

Dieses beides gehört zusammen, und keiner, dessen Thema dieses Verhältnis des Geistigen zur Welt war, nicht Goethe, nicht Fichte, nicht Jean Paul, nicht Nietzsche und nicht Spitteler haben dieses zusammen in so leuchtender Ergebenheit akzeptiert wie Hölderlin, in einer Gleichzeitigkeit, möchte man sagen, von tiefer Beugung vor den Göttern und aufrechtem Stolz vor den Menschen: die Ungewißheit des Wegs, die Preisgebung vor der Bahn und aber die unentrinnbare Bestimmung und Bestimmtheit des Wesens gerade beim Genius. Davon hören wir in Wendungen, wie sie später sehr ähnlich Goethe in den Orphischen Urworten gebrauchen wird:

Ein Rätsel ist Reinentprungenes. Auch  
Der Gefang kaum darf es enthüllen. Denn,  
Wie du anfangst, wirst du bleiben,

So viel auch wirket die Not  
Und die Zucht, das meiste nämlich  
Vermag die Geburt  
Und der Lichtstrahl, der  
Dem Neugeborenen begegnet.

Was aber täte denn der gotterfüllte trunkene Gewaltige, wenn es ihm gegönnt wäre, sein Wesen ohne Hemmung loslassen zu können? Es ginge wie rasend, unaufhaltfam, nach dem großen Fallgesetz des Geistes wie der Natur, hinab, immer gradlinig steil hinab, dem Ziel zu: das Ziel aber ist, die Sprachen wissen es, das Ende.

Ein Gott will aber sparen den Söhnen  
Das eilende Leben . . .

Und darum die Hemmungen, und aus dem Zusammentreffen mit ihnen das Brausen und Schäumen des Jünglings. Ist das aber überstanden, dann kommt — Hölderlin weiß es und hat es im Innern voraus erlebt, der Entbehrende, wie es Goethe wußte und erleben durfte, der Gefunde —, dann kommt die Befähigung, die stille tätige Arbeit, die ganz anders ausieht als die Kinderträume des Blinden, Dumpfen, Geladenen, Rätselvollen, und die doch ganz seine Art zum Ausdruck bringt. Hier ergreift uns nun, von dem Ton her, den Hölderlin aus dem Wissen von sich und seinem Ergehen holt, und aus der Begegnung dieses leidgesättigten Frohsinns des Dichters mit unserm Wissen von seinem Schicksal, eine unnennbar heilige innige Rührung beim Anblick dieses sehr Starken, der sich sehr fügen will:

In solcher Esse wird dann  
Auch alles Lautre geschmiedet,  
Und schön ifts, wie er drauf,  
Nachdem er die Berge verlassen,  
Stillwandelnd sich im deutschen Lande  
Begnüget und das Sehnen stillt

Im guten Geschäfte, wenn er das Land baut,  
Der Vater Rhein, und liebe Kinder nährt  
In Städten, die er gegründet.

Ein Philister aber wird er nicht. Lebendig gleitet durch diese schöne gedeihliche Tätigkeit all die Wärme und das Himmelslicht seines Wesens, und auf ihn soll's nicht ankommen, so kann, wenn's sein muß, auch das Titanische wieder hervorbrechen. Jugend, solange das Leben währt, ist das Zeichen des Erwählten:

Doch nimmer, nimmer vergißt ers.  
Denn eher muß die Wohnung vergehen  
Und die Satzung, und zum Unbild werden  
Der Tag der Menschen, ehe vergessen  
Ein solcher dürfte den Ursprung  
Und die reine Stimme der Jugend.

Wir hordien auf bei diesen Klängen. Hart, sachlich, kurz wie das unerbittliche Verdikt eines Gottes, mit dröhnender Drohung wird es verkündet, wenn's sein muß, auch der Haß, er höret nimmer auf. Daß diese Härte, in Worten, die nicht anders sein können als sie sind, in Worten, die wie nichts anderes in der deutschen Sprache in aller Originalität an die jüdischen Propheten erinnern, neben der Weichheit und Zartheit aus Hölderlin herauskommt und daß nichts Mythologisches sich darin ankündigt, nichts irgend alexandrinisch oder archaisch Eingekleidetes, sondern ein Zustand unsrer Zeit, das ist ein überwältigend Großes in diesem Hölderlin der letzten Höhe.

Wie denn ist der Titanismus, die Rebellion, die aufwärts schießende, den Himmel stürmende Kraft unter den Menschen entstanden? Der Dichter gibt uns Antwort in Gestalt einer Frage:

Wer war es, der zuerst  
Die Liebesbande verderbt  
Und Stricke von ihnen gemacht hat?



Das ist der Grund: nur in der Liebesgemeinschaft, in einer Gesellschaft der Freiwilligkeit und des Bundes, wo aber die Freiwilligkeit sich ihrer nicht bewußt wird, wie in unsrer Zeit der Knechtschaft und zugleich des obenhin wählenden, tastenden Verstandes, sondern wo Freiwilligkeit sich vorkommt als nicht äußerste, sondern innerste Notwendigkeit und Nicht anders sein können, in einer Gesellschaft, wie Franz Baader es genannt hat, nicht des Druckes, sondern des Zuges, der Einung und Innung am Bande des verbindenden Geistes, der aus den Individuen als Gleiches hervorbricht, nur da, wo der Geist nicht in Wildheit ausbricht, sondern in Freiheit kittet, kann der Begnadete, Erwählte, der Große sich friedlich und schön einordnen ins Leben der Gemeinschaft, der Gemeinde. Das sind die Zeiten, wo Münster in herrlicher Größe der Konzeption und des Schwungs und in liebevoller Fülle aller überreichen Einzelheiten, in denen selbst die zerrenden und verzerrten Dämonen zu Spiel und Nutzen gebändigt erscheinen, aus tiefer Krypta emporlingend gen Himmel steigen, — deren Erbauer kein Name nennt, die Zeiten der in der Menge aufgehenden Dichter und Künstler.

Wo aber die Liebesbande verderbt und Stricke von ihnen gemacht sind, da kommen die Unholde, die Frevler, die Einreißenden, die Großen mit Titanentrotz, die Entwurzelten und ganz Vereinsamen, die gerade darum mit unerfättlichem Aufwärtsstreben den Himmel stürmen, weil ihnen unter den Füßen der Boden genommen ist:

Dann haben des eigenen Rechts  
Und gewiß des himmlischen Feuers  
Gespottet die Trotzigten, dann erst  
Die sterblichen Pfade verachtend  
Verwegnes erwählt

Und den Göttern gleich zu werden getrachtet.

Es hat aber einen sehr tiefen Grund, warum Größe und Be-

schränkung und Liebe zusammengehören, und warum lieblose Größe, die sich nicht ins Volk einfügen will, am eignen Übermut zugrunde geht. Hölderlin drückt diesen Zusammenhang in einer sehr tiefgründigen Wendung aus, die den alten Mythos von Tantalus in uns anklingen läßt. Wo Tod und Not nicht ist, da ist auch Liebe nicht, im Himmel des Einen ist sie nicht, sondern in der Welt der Getrennten als Brücke und Sehnsucht nach dem himmlisch Einen, die unsterblichen Götter brauchen nichts so dringend, als erhabene Sterbliche, heldenhafte Menschen, die, trotz all ihrer Herrlichkeit, gerade darum keine Götter sind, weil sie Liebe als Not und Notwendigkeit in sich tragen:

Es haben aber an eigner  
Unsterblichkeit die Götter genug, und bedürfen  
Die Himmlischen eines Dings,  
So finds Heroen und Menschen  
Und Sterbliche sonst. Denn weil  
Die Seligsten nichts fühlen von selbst,  
Muß wohl, wenn solches zu sagen  
Erlaubt ist, in der Götter Namen  
Teilnehmend fühlen ein Andrer —  
Den brauchen sie —

Ehrfürchtig raunend, in heiliger Scheu, die einen wunderbar einfachen, kindlichen Ausdruck findet, spricht der Dichter von diesem Geheimsten: die Entbehrung ist um des Gefühls, die Getrenntheit im Raum um des Himmels, Zeit und Tod um des Ewigen, die Liebe um des Göttlichen willen da, die Schöpfung der Welt, daß aus dem geeinten Beisammen die Teile wegsinken, um einander wieder in Liebe zu suchen, entspringt der unbefriedigten Not des Vollendeten. Halbgötter brauchen die Götter, aus Göttlichem und Menschlichem, aus Stern und Staub, aus Himmlischem und Irdischem Gemischte, die ihre Sehnsucht, wie sie von ihrer inneren Zweiheit stammt, übertra-

gen in ihr Verhältnis zur Welt, in die ihre Tat zu senken ihnen aufgegeben ist, solche, die all ihr Göttliches menschlich-liebig zur Befähigung und Gemeinschaft bringen.

Weh der Zeit, weh den Unseligen, die für ihre Genialität keinen Anschluß finden! Sie sind wie Verfluchte, von den Göttern persönlich Verfolgte, ihr Geist tritt aus ihnen heraus und gegen sie als rächender Dämon, ihre Tat wird zur Untat, ihre Bereitschaft wird zur Lähmung. Hölderlin — in seiner Zeit — hat's empfunden, in grauliger, oft rührend klagend ausgesprochener Vereinfachung, anders, krasser, bizarrer, ohne die große Linie, aber farbiger, nicht in solcher Erhabenheit, aber wütig-grimmiger, immer jedoch auch in unmittelbarem Erfassen des Zusammenhangs mit den Zeitumständen nicht nur, sondern dem Verhältnis des Geistigen zu einer geistlosen, liebeleeren Gesellschaft und im Verstehen der letzten Fragwürdigkeit und des tiefsten Sinns der Welt haben's die beiden großen Verlassenen und Selbstpeiniger unfrer Zeit, Nietzsche und Strindberg, zum Ausdruck gebracht. Hölderlin aber tut es mit der einfachen, letztgültigen Strenge des modernen Propheten, der — in diesen seltenen Sprüchen vor seinem geistigen Tod — ebenbürtig neben seinen Brüdern aus der hebräischen Antike steht, ungleich ihnen, aber nicht den andern, dem Volke, das Urteil kündigt, sondern sich selbst, dem Geiste, seinem Aufruhr und seinem Mißverhältnis zur Welt:

«Den brauchen sie —» jedoch ihr Gericht  
Ist, daß sein eigenes Haus  
Zerbreche der und das Liebste  
Wie den Feind schelt' und sich, Vater und Kind  
Begrabe unter den Trümmern,  
Wenn einer wie sie sein will und nicht  
Ungleiches dulden, der Schwärmer.

Da spricht aus Hölderlins reinem Mund herrschend das Schicksal den nämlichen Befehl, den Goethe in seiner ganz

ändern, humaneren, mehr europäischen Art zum Ausdruck gebracht hatte, als er aus seinem Jugendtitanismus und der Mischung aus Göttermut und stachlicher Mephistobosheit heraus zum ersten Frieden gekommen war:

Denn mit Göttern soll sich nicht messen

Irgend ein Mensch . . .

Und:

Der edle Mensch

Sei hilfreich und gut.

Denken wir hier nur daran, daß das Wort Übermensch uns von Goethe stammt, und daß er in der letzten, bezeichnenderweise nicht in dieser Fassung zum Gemeinplatz der Gebildeten gewordenen Stelle des Gedichtes »Das Göttliche« ausdrücklich sagt, nicht: Edel sei der Mensch, hilfreich und gut, sondern: Der edle Mensch, gerade der Adelsmensch, der hervorragende Mensch, sei kein Verächter des Volks und kein gottgleich in seinen Geist Eingeschlossener, sondern hilfreich und gut.

Hölderlin war es um der großen Sache und um seiner eigenen, groß, still und tapfer hinter sich gebrachten Entwicklung willen nötig, in dem Augenblick, wo er den edelgewaltigen Geist des Auserlesenen in den Orden der Ordnung als dienenden Bruder einreichte, wo er aus dem hochaufschäumenden Jüngling den Vater machte und den Rhein Mühlen treiben ließ, rasch abzubrechen und als Gegenstück das Schicksal des Titanen zu zeichnen, der Lenz bleiben, aber nicht Sommer und Goethe werden will, des Himmelfürmers, der sich in Krampf und Wut verzehrt und verzerrt. Jetzt darf er fortfahren in Schilderung und Preis dessen, der sich still eingeordnet hat in das wohlbedachte Schicksal:

Drum wohl ihm, welcher fand

Ein wohlbedachtes Schicksal,

Wo noch der Wanderungen

Und süß der Leiden Erinnerung  
Aufraucht am sichern Gestade,  
Daß da und dorthin gern  
Er sehn mag bis an die Grenzen,  
Die bei der Geburt ihm Gott  
Zum Aufenthalte gezeichnet.  
Dann ruht er, selig bescheiden,  
Denn alles, was er gewollt,  
Das Himmlische, von selber umfängt  
Es unbezwungen, lächelnd  
Jetzt, da er ruhet, den Kühnen.

Nun ruht der Sänger sich selber, in Behagen freilich nie,  
aber in einer friedlichen Ergebung, die fast gelassen und fast  
ohne Zagen Seligkeit ahnt, in der Betrachtung der Kühnen aus,  
die sich zur Ruhe gebracht haben und doch »unüberwindliche  
stark ausdauernde Seele« haben, die mit sicherem Sinn »aus  
heiliger Fülle« dionysisch, »wie der Weingott törig, göttlich und  
gefezlos« die süße Gabe des Hörens und Redens üben: der  
All-liebenden, der Söhne der Erde. Als ihren Repräsentanten  
nennt er Rousseau und preist das Leben dieses Gewaltigen,  
dessen strahlender Geist, dessen stürmisches Herz Frieden und  
Einklang mit der Natur gefunden hat:

Wenn er den Himmel, den  
Er mit den liebenden Armen  
Sich auf die Schultern gehäuft,  
Und die Last der Freude bedenket,  
Dann scheint ihm oft das Beste,  
Fast ganz vergessen da,  
Wo der Strahl nicht brennt,  
Im Schatten des Walds  
Am Bielersee in frischer Grüne sein,  
Und sorglos arm an Tönen,  
Anfängern gleich, bei Nachtigallen zu lernen.

So naht die Stunde der Veröhnung, der Abend, wo der harte, scharfe Gott des Lichts sich endlich hinabneigt zu dem Dunkel der wartenden, empfangenden Erde und Geben und Nehmen in eins, in Liebe verdämmern:

Dann feiern das Brautfest Menschen und Götter,

Es feiern die Lebenden all,

Und ausgeglichen

Ist eine Weile das Schicksal . . .

Diese Nachtgefänge, die alle das Leben Hölderlins repräsentativ einstellen, verflößen, möchte man mit Fichte sagen, in die Bahn der Menschheit und der Welt, die sich alle mit dem Verhältnis der Geistigen zu dem Volk praktischen Lebens, des Griechentums auch zum Christentum auseinandersetzen, versichern alle sechs gegen das Ende hin ins Stillgetroste, so wie manche Musikstücke zum Schluß nicht die Erhebung bringen, die man strahlend nennt, sondern wahrhaft, das heißt allzerstreuend, allergießend allhernieder zu strahlen, zu vertropfen und zu verbluten scheinen.

Lange hat man in dem Irrtum der Bequemlichkeit und Eitelkeit, die nicht voraussetzen mag, der tiefste Geist funktioniere dem eigenen unähnlich, diese Gefänge, eine Reihe philosophischer Aufsätze, die man erst vor einigen Jahren gedruckt hat, die Sophoklesübersetzungen mit den Nachworten und die Übersetzungen aus Pindar, die alle aus der überaus fruchtbaren Zeit kurz vor und nach dem ersten Anfall des Irrsinns stammen, mit ihren großen und kleinen Schwierigkeiten kurzerhand der Verrücktheit zugewiesen. Jüngere Philologen, die aus den Kreisen der Philosophie, Nietzsches und Stefan Georges kamen, haben um die Herausgabe, um die Feststellung der erhabenen Höhe dieser Stücke und zum Teil auch um ihre Deutung schöne Verdienste. Noch ist da sehr viel zu tun, und auch ich kann keineswegs behaupten, alles zu verstehen, manches mag ich traumhaft fühlend erfassen, ohne die der Grammatik und fast der

Logik entwachsene Sprache dieser Auseinandersetzungen des Dichters mit sich selbst, wo er hie und da Voraussetzungen macht, deren Schlüssel vielleicht unwiederbringlich verloren ist, in die mir geläufige übersetzen zu können. Andere Stücke wieder, wie vor allem die Sophoklesübersetzungen, machen der Hingebung an das Dichtwerk gar keine wirkliche Schwierigkeit: eine Anzahl Menschen wissen unabhängig von einander schon heute, daß Hölderlins Ödipus und Antigonä bei weitem die reinsten und schönsten und gewaltigsten deutschen Dichtungen nach dem Griechischen sind. Das Wichtigste bei der weiteren Arbeit an dieser Hinterlassenschaft wird sein: immer von der Voraussetzung auszugehen, daß der Dichter und Denker Hölderlin gefünderen und stärkeren Geistes war als wir, die wir nicht oder ungenügend verstehen. Daß sein Hirn nämlich dann später nicht mehr mitmachte, hing eben damit zusammen, daß er ihm gerade zu allerletzt zu viel zumutete. Wir dürfen, auf die kleine Gefahr hin, uns einmal vergebens zu bemühen — so viel wären wir seinem heilig nüchternen Ernst mindestens schuldig — als Kriterium nehmen, alles, was tiefsinnig und verworren scheint, für tiefsinnig und nicht verworren zu nehmen und nur das unverkennbar Kindliche und Primitive, wenn es ganz klar und unzweideutig sinnlos ist, dem Schwachsinn zuzuschreiben.

Hölderlins Wesen ist nur von dieser seiner letzten Höhe aus zu überschauen, von hier aus erkennen wir den Zusammenhang all seiner Dichtungen. Eine unsägliche Zartheit, Heiligkeit, Weihe ist in diesem Letzten in ihm, wir dürfen an die Augenblicke unbefchreiblichen inneren Strahlens und selig lächelnden Einverständnisses mit aller Welt denken, die uns Dostojewskij als Scheitelhöhe des Epileptikers vor dem Anfall und Aufschrei schildert, ja wir dürfen, wenn wir nur im Sinne behalten, daß Hölderlin bis zum Letzten und gerade im Letzten immer wach und wachsend genial produktiv war, an das zarte, weiche Streicheln purpurroten Samtes denken, mit dem Oswald Alving



seinen Zustand in der Zeit vergleicht, ehe der Geist seinen stillen Kampf, seine Arbeit und sein Leben aufgibt, denn trotz allen Irren- und Nervenärzten Wiens und der übrigen Welt verstehen die Dichter mehr von der Seele des Menschen und der beständigen Erhöhung des Geistes bis zum Augenblick seines Zusammenbruchs, als schematisierende Gelehrte und Handwerker.

Immer ist diese weihevoll-e Sanftheit Hölderlins fest auf das Göttliche, auf die Aufgabe gerichtet, jede sonst gleichgültig-konventionelle Wendung wird schließlich ins Still-feierliche gewendet. Es ist ein Pathos in Gehaltenheit, eine Höhe nicht als Hochgekommen-sein oder Hochtreiben, sondern als ebene, gleiche Haltung. Seine Gedanken dem eigenen Ich, seiner Erhaltung und Pflege zuzuwenden, ist etwas, dessen er sich als eines Un-edlen zu scheuen anfängt, hier sehen wir besonders deutlich, wie etwas, das die schönste Höhe seines Geistes war, sich dann auf die Zeit der Krankheit vererbt und da als widerwärtige und eigen-sinnig-kindische, schmutzige Vernachlässigung seines Körpers erscheint. Vorher aber war es reinste Reinheit des Geistes, wie er an seinen Freund Böhlendorf in einem Briefe sagt: »Schreibe doch nur mir bald. Ich brauche Deine reinen Töne. Die Psyche unter Freunden, das Entstehen des Gedankens im Gespräch und Brief ist Künstlern nötig. Sonst haben wir keinen <Gedanken> für uns selbst, sondern er gehöret dem heiligen Bilde, das wir bilden.« Diesen Gedanken und diese Stimmung der nicht einmal entlagenden, der rein abgesehenen Frömmigkeit vor dem Geist und seiner Berufung äußerte er auch dichterisch in einem der Gefänge:

Nicht ist es gut,  
Seellos vor sterblichen  
Gedanken zu sein. Doch gut  
Ist ein Gespräch und zu sagen  
Des Herzens Meinung, zu hören viel

## Von Tagen der Lieb'

### Und Taten, welche geschehen.

Aber er hatte nicht die Menschen zu diesem Gespräch. So gut seine Freunde von Böhlendorf und von Sinclair und wenige andere in dieser letzten Zeit zu ihm gewesen sein mögen, sie waren ihm tief untergeordnet und sahen gewiß um äußerlicher Dinge willen nur selten in reiner Ehrfurcht auf ihn. Wir haben ja miterlebt, wie es Peter Hille unter den Menschen ergangen ist, und um wie viel mehr ins Ferne gestaltend, um wie viel mehr vom Geiste weggeholt und um wie viel ergriffener und also wie absonderlicher stand Hölderlin von seinen Zeitgenossen und ihrem Alltag weg. Ihm hätten auch Goethe, der sich ihm entzog, Schiller, der gönnerhaft kühl zu ihm war, Herder, der kaum von ihm gewußt hat, Schelling und Hegel, die zuviel mit ihrem eigenen Kampf zu tun hatten, nur genügen können, wenn sie ihn nicht nur als Gleichen anerkannt, sondern grenzenlos verehrt und hingebend geliebt hätten. Und selbst wenn er diese warm bergende, traulich heimische Stube der Freundschaft so gekannt hätte, wie sie ihm fehlte, wäre es noch nicht genug gewesen. Ich deute hier nicht auf die Frauenliebe, ich spreche von dem Volk. Der Dichter, der sich als Künstler fühlte, der sein heiliges Bild bilden wollte, bedurfte, um stark und dauernd genug glauben zu können, der Beispiele in Volksbewegungen und Gliederungen der Masse, er mußte vor Augen sehen in seiner Umgebung, daß etwas von dem werden wollte, was in ihm aus Prophetie zur Vision und zum gestalteten Bilde erwuchs. Wohl ist der Dichter seiner Zeit voraus, soll er ihr aber voraus und nicht ausgestoßen und verlassen sein, so muß er sie um sich und hinter sich wimmeln sehen, wenn er sich umblickt. Wenn Hölderlin sich aber umsah, da mochte ihn wohl ein Zittern überkommen, so stark er sich beherrschte, und die Knie mochten ihm wanken, ehe er den Weg fortsetzte, und etwas wie ein Zittern liegt noch in der klaren Durchsichtigkeit, die

an die dünne Luft auf hohen Bergen gemahnt, wenn der vereinsamte Dichter sich in der entgötterten Welt sieht und nicht aufschreit und nicht einmal klagt, sondern leise mitteilend spricht und schließlich, mit der ersehnten Müdigkeit und Ruhe spielend, fragt:

. . . indessen dünket mir öfters  
Besser zu schlafen, wie so ohne Genossen zu sein,  
So zu harren, und was zu tun indes und zu sagen  
Weiß ich nicht, und wozu Dichter in dürftiger Zeit?

Angeblickt der französischen Revolution, die Aufruhr und Erwartung in ihm geweckt hatte, quält er, der in Deutschland, in unwürdigen Zuständen, den Geist wie das Volk unterdrückt und verkümmert sieht, sich mit der Frage: Sind wir zurückgeblieben, fehlt es uns an Tatlust, Schaffenskraft und Initiative, — oder sind gerade wir Langsamen, das Volk der Denker, zu besonderer, ganz großer Aufgabe für die Menschheit bewahrt? Die Geißel und den Sporn dieser Frage richtet er in der so genannten Ode »an die Deutschen«:

Spottet nimmer des Kinds, wenn noch das alberne  
Auf dem Rolfe von Holz herrlich und viel sich dünkt,  
O ihr Guten! auch wir sind  
Tatenarm und gedankenvoll!

Aber kommt, wie der Strahl aus dem Gewölke kommt,  
Aus Gedanken vielleicht geistig und reif die Tat?

Wer das wüßte! Wer das hoffen dürfte! Aber so, immer  
allein, immer im Warten!

Und zu ahnen ist süß, aber ein Leiden auch.

Wie gerne möchte er aufgehen, stumm, in Liebe, im bloßen Dabeisein, wenn nicht mehr die Nation geisterhaft konzentriert in ihm, dem Dichter, allein lebte, sondern wenn das Volk geist- erfüllt aufstünde!

Schöpferischer, o wann, Genius unfres Volks,  
Wann erscheinst du ganz, Seele des Vaterlands,  
Daß ich tiefer mich beuge,  
Daß die leiseste Saite selbst

Mir verstumme vor dir, daß ich beschämt und still,  
Eine Blume der Nacht, himmlischer Tag, vor dir  
Enden möge mit Freuden,  
Wenn sie alle, mit denen ich

Vormals trauerte, wenn unsere Städte nun  
Hell und offen und wach, reineren Feuers voll,  
Und die Berge des deutschen  
Landes Berge der Mufen sind . . .

In seinen Oden ist Hölderlin der Anwalt der Natur, des Geistes und des Volkes, welche drei ihm enig zusammen gehören, gegen das wüste Treiben der Gegenwart, das ein Getriebe sein ist, ein arges Erbe der Vorzeit. Ist es der böse Atem eines Unholds, daß die Menschen nicht, in unendlicher Sehnsucht nach dem stillen Naturglück, sich ein reines Leben unter einander schaffen, sondern in wilden Kriegen sinnlos wüten?

Wer hub es an? wer brachte den Fluch? von heut  
Ist's nicht und nicht von gestern, und die zuerst  
Das Maß verloren, unfre Väter  
Wußten es nicht, und es trieb ihr Geist sie.

Zu lang, zu lang schon treten die Sterblichen  
Sich gern aufs Haupt und zanken um Herrschaft sich,  
Den Nachbar fürchtend, — und es hat auf  
Eigenem Boden der Mann nicht Segen.

Und unstät wehn und irren, dem Chaos gleich,  
Dem gärenden Geschlechte die Wünsche nach,

Und wild ist und verzagt und kalt von  
Sorgen das Leben der Armen immer.

Du aber wandelst ruhig die sichere Bahn,  
O Mutter Erd' im Lichte! Dein Frühling blüht,  
Melodisch wechselnd gehen dir die  
Wachsenden Zeiten, du Lebensreiche!

Mit deinem stillen Ruhme, Genügsamer!  
Mit deinen ungeschriebnen Gesetzen auch,  
Mit deiner Liebe komm und gib ein  
Bleiben im Leben, ein Herz uns wieder!\*

Die Hoffnung steigt immer wieder in ihm auf, daß gerade  
Deutschland einste, nicht auf den Wegen des Lärms und der  
Waffen, sondern in Stille und durch den Geist die neue erlö-  
sende Botschaft zur Menschheit bringen werde.

Das Deutsche Reich, das sein pergamentenes Dasein gerade  
noch ein paar Jahre fortziehen sollte, gab es damals nur dem  
Namen nach, Deutschland war ein geographischer Begriff, vor  
allem aber war es ein Gebilde in dem planenden und gestal-  
tenden Geiste der Dichter und Seher und als solches etwas,  
das nicht den Jahrzehnten, sondern den Jahrhunderten voraus-  
ging. Immer ist die Konzeption des Ganzen das eine, und die  
Durchführung von Teilen und Erläutern das gar sehr andere.  
Die französische Revolution war eines, das Hochwinden, Schlei-  
chen und Drängen des Bürgertums war ein andres, der Ge-  
danke des edeln Henri Dunant war eines, die praktische Durch-  
führung der Genfer Konvention war ein anderes, und manch-  
mal möchte man wünschen, die Menschheit möchte lieber von

\* Innerhalb eines Vortrags kann es sich bei Anführungen aus Gedichten  
nicht um reine Rezitation, muß es sich vielmehr um Hinweisung handeln.  
Dies, um die Hervorhebungen einzelner Worte und Wendungen zu erklä-  
ren, die auch im Druck manchmal nötig waren, um weitere Ausführungen  
zu ersetzen.

einem Dichter geträumt werden als in ihrem Halbschlaf in ver-  
stümperten Trümmern taumelnd dahinzustolpern! So wird man  
verstehen, daß es uns angeht, heute wie gestern, und morgen  
wie heute, wenn Hölderlin in dem Nachtgesang, den er Ger-  
manien nennt, Deutschland als Priesterin schaut, als stillste Toch-  
ter Gottes,

Sie, die zu gern in tiefer Einsamkeit schweigt, —  
dieses Deutschland, das unserm Propheten das Land der  
Dichter und Denker ist, das vom Himmel »die Blume des  
Mondes«, die Gabe der Dichtung und der tiefsinnigen Rede  
zum Geschenk erhalten hat: in Einsamkeit redet der deutsche  
Geist und sendet »Fülle der goldenen Worte« »in die Gegen-  
den all«:

Denn fast wie der Heiligen,  
Die Mutter ist von allem,  
Die Verborgene sonst genannt von Menschen,  
So ist von Lieben und Leiden  
Und voll von Ahnungen dir  
Und voll von Frieden der Busen.

Das ist das Auszeichnende gerade dieses geistigen Deutsch-  
land und die Verkündung der neuen Zeit, daß es nicht, wie  
die Staaten, politisch und in Waffen starrend, sondern, wie der  
Dichter sagt,

Wehrlos Rat gibt rings  
Den Königen und den Völkern.

In diesen Stücken ist Hölderlin ein Vorläufer Fichtes und  
seiner vier großen Redekreise vor und nach Jena von 1804 bis  
1808, und ein Vorläufer der Geister, die jetzt, nach diesem  
Krieg, unserm Volk nicht fehlen werden.

In untrennbarem Zusammenhang mit seiner Sehnsucht nach  
einem öffentlichen Leben der Schönheit und Freiheit steht  
Hölderlins Liebesgefühl und Liebebedürfnis. In seiner späten  
Zeit, als er sich bemühte, um der heutigen und ewigen Lebendig-

keit willen die griechischen Götternamen, statt sie als unverändert starre und tote Eigennamen zu übernehmen, nach ihrem sachlichen Sinn als Gattungsnamen in unsere Sprache zu übersetzen und ihnen so erweckende Bedeutung für uns zu geben, setzte er für Eros Friedensgeist, Geist der Liebe. Ihm war die Liebe ein Geist des öffentlichen Lebens und vom Frieden nicht zu trennen, so wie Beethoven später in seiner großen Messe bei der Bitte an die Gottheit um den Frieden »Dona nobis pacem« mit dem ganzen kriegerischen Gemüt des echten Nachfolgers Jesu den Himmel zu stürmen scheint, um den Frieden endlich auf Erden herabzuholen. Friede, Freiheit und Schönheit, ein Liebesleben der Selbstverständlichkeit, das bedeutete Hölderlin das ideale Bild griechischen Lebens; das bedeuteten ihm die strömenden Kräfte der Natur, die alles in gleicher Weise umspülen, das Licht, der Äther.

. . . und über den Bergen der Heimat

Ruht und waltet und lebt allgegenwärtig der Äther,  
Daß ein liebendes Volk, in des Vaters Armen gesammelt.  
Menschlich freudig, wie sonst, und Ein Geist allen gemein sei,

Welchen Glanz, welche Feste ahnt er voraus — obwohl es noch keine Eisenbahnen gab, die die herrlichen Vehikel ungeheurer Volksfeste wären, wenn wir um den verborgenen Geist unserer Einrichtungen wüßten —, wenn erst diese Einigung in die Völker, zwischen die Völker käme, wenn der Künstler froh mitten in seinem Volke, als Ausdruck der Gemeinschaft stünde und der Einsamkeitsqual ledig wäre:

. . . schon hör ich ferne des Festtags

Chorgesang auf grünem Gebirg und das Echo der Haine,  
Wo der Jünglinge Brust sich hebt, wo die Seele des Volks sich  
Still vereint im freieren Lied, zur Ehre des Gottes,  
Dem die Höhe gebührt, doch auch die Täler sind heilig . . .  
Denn voll göttlichen Sinns ist alles Leben geworden,



Und vollendend, wie sonst, erscheinst du wieder den Kindern  
Überall, o Natur! und wie vom Quellengebirg rinnt  
Segen von da und dort in die keimende Seele dem Volke.

Des eignen, des privaten Leids, so inständig stark es ist, schämt er sich fast so wie der Sorge um die Notdurft, es schickt sich nicht, sich abzusondern und in seinem Leid nicht das allgemeine mitzuempfinden. Darum ist ihm die Form der Ode so gemäß, die in ihrer Feierlichkeit und Getragenheit jedes Vereinzelte zum Bild des Allgemeinen macht und alles exklusiv und exzentrisch Individuelle von sich weist, die das Weihelied für Chorgesang, für nationalen Gesang ist, nicht irgend für Kümmernisse eines Einzelnen. Hätten Byron und Heine wahren Welt Schmerz empfunden, so wären sie auch auf die Form gekommen, die das Weltgefühl fordert. Unfaßbar, daß Hölderlin hätte dichten können:

Aus meinen großen Schmerzen  
Mach ich die kleinen Lieder — — —

Er hat seine eigenen Schmerzen mit allgemeinen Maximen besänftigt, hat sich für seine Person die Notwendigkeit und Zusammengehörigkeit von Liebe und Leid statuiert:

Denn sie, die uns das himmlische Feuer leihn,  
Die Götter schenken heiliges Leid uns auch,  
Drum bleibe dies. Ein Sohn der Erde  
Schein' ich, zu lieben gemacht, zu leiden.

Ist's denn nicht größer und ärger, daß dies heilige Leid auch das Ganze, das Vaterland trifft? Und lebt es nicht doch, so viel es auch dulden muß, lebt in der Liebe und dem zähen Phantasiewillen derer, die Vaterland nennen nicht, was sie haben, sondern was in einiger Glut sie an Vorfahren und Nachkommen bindet? Daran mag sich noch klammern, darin mag noch aufgehen, wem alle Hoffnung auf eigenes Glück und eigenen Herd geschwunden ist:

Wie lang ist's, o wie lange! des Kindes Ruh  
Ist hin, und hin ist Jugend, und Lieb' und Glück,  
Doch du mein Vaterland! du heilig  
Duldendes! siehe, du bist geblieben.

Für ihn, dem die ganze große Vergangenheit der Geschichte und die Welt der Natur bis in die Gefilde des Äthers weithin lebendig und gegenwärtig war, bestand das Glück der Liebe auch ohne Befriedigung, auch ohne Beisammensein. Er führte ein Leben der Erinnerung, wie es die einzige Lebensmöglichkeit des Einsamen ist, dem nur ganz selten und flüchtig die Wirklichkeit sich neigt. Ihm ist alles Göttliche in der Brust eine allverbindende Erinnerung an die Urheimat, und jedes paradiesische Gefühl ein ahnungsvolles Aufsteigen des verlorenen Paradieses. So ward ihm aus Sehnsuchtsqual Erinnerungs-  
seligkeit: aber als etwas ganz Wirkliches, Daseiendes, mit dem er lächelnd und streichelnd umging und das ihm so leibhaft war, nicht wie die gespenstischen Koboldklötze seiner Menschen-  
umgebung, sondern wie Sternenlicht in der Nacht, und sanft, heiter, manchmal gar ironisch gegen sein eigenes Los bekennt er, im Unglück glücklich zu sein:

Festzeit hab' ich nicht, doch möcht ich die Locke bekränzen,  
Bin ich allein denn nicht? aber ein Freundliches muß  
Fernher nahe mir sein, und lächeln muß ich und staunen,  
Wie so selig doch auch mitten im Leide mir ist.

Diese Liebe, die noch in der Verlassenheit sich vom einst-  
mals Gewesenen nährt, die zeitüberwindend, raumüberbrückend  
jetzt nur noch ist, weil ihr die vom Schicksal und ihren Helfern,  
den mißratenen Menschen, geraubte Geliebte nichts mehr als  
der ferne Repräsentant einer ins Allgemeine verschwimmenden  
Liebegefühligkeit ist, diese Liebe hat einstmals, in der kurzen  
Spanne, als sie selige Gegenwart und Band eines Paares und  
Mensch, das heißt Zweieinheit von Mann und Männin war,

freudiger, heller, wirklicher die Zeit überwunden und den Bogen gespannt:

Wohl gehn Frühlinge fort, ein Jahr verdrängt das andre,  
Wechselnd und fireitend, so tost droben vorüber die Zeit  
Über sterblichem Haupt, doch nicht vor seligen Augen,  
Und den Liebenden ist anderes Leben geschenkt.  
Denn sie alle, die Tag' und Jahre der Sterne, sie waren,  
Diotima! um uns innig und ewig vereint.

Sein Zusammennehmen, seine Fassung, seinen schließlich ersiegten Trost in Tränen verstehen wir nur, wenn wir wissen und aus seinen Gedichten in unsere herzinnige Brüderschaft mit Hölderlin nehmen, wie sehr er weinen und leiden kann! Und wir verstehen es auch dann nur, wenn wir seinen Trost auffassen als die Einordnung in das höhere Leben einer Menschengesamtheit, die ein Abbild einer göttlich geleiteten, geistbeflügelten Welt wäre, wenn sie für den Künstler und seine Gestalten den rechten Platz hätte.

Großes zu finden, ist viel, ist viel noch übrig, und wer so Liebt, gehet, er muß, gehet zu Göttern die Bahn.

Er fühlt wohl: er verdient es, von der heilenden Natur getröstet zu werden, in all seiner Zartheit ist er stolz genug und vergleicht sich dem Achill, der sein Liebesleid zur Mutter dem Meere trug und dort Trost fand. Auch ihn, der wohl weiß, darum ein Vereinsamter und Ausgestoßener zu sein, weil er ein Einziger ist, darf die Welt noch nicht entbehren, ist er kein Held im männlich kriegerischen Sinn, so weiß er doch, welche tapfere Arbeit sein Aufstieg gekostet hat, welche Herkulesarbeiten auch er verrichtet hat, wie er ein Opfer und Gemarterter war und doch siegreich erstand, bis er nun zu einem Sänger der Nation, einem hohen heroischen Träger der einenden Idee geworden ist. So ruft er denn in seiner Not Erde und Quellen und Wälder und Licht und Äther um Heilung an:

O länftiget mir, ihr Guten, mein Leiden,  
Daß die Seele mir nicht früh, ach! zu frühe verstummt...

So haben wir sein innig gewaltiges, bescheiden stolzes, for-  
derndes Lied »An die Parzen« zu verstehen:

Nur einen Sommer gönnt, ihr Gewaltigen!  
Und einen Herbst zu reifem Gesange mir,  
Daß williger mein Herz, vom süßen  
Spiele gesättiget, dann mir sterbe!

Verstehen wir nur auch, warum es so ist und nicht anders  
sein kann, daß diese Gefänge hohen Schwungs, nationalen To-  
nes, die nach Form und rhythmischer Bewegtheit und Fülle dem  
Chorus bestimmt sind und den Geist der Gesamtheit zum Aus-  
druck bringen, in ihrem Inhalt dagegen durchaus Individuell-  
persönliches ausagen, daß die Geschlossenheit der Nation und  
ihre Lust sich seltsam genug äußern in der Tragik oder der  
Überwindung des großen Einzelnen! Anders war es auch nicht  
in den Hochgefängen gleicher Art Klopstocks und Goethes,  
und die Erklärung für dieses Mißverhältnis entscheidender Art  
geben wir am besten mit den Worten des Dokuments, das sie  
an autoritativer Stelle erstmals gegeben hat. Varnhagen von  
Ense in dem Heft von Goethes Zeitschrift »Über Kunst und  
Altertum«, das 1832 nach Goethes Tod als letztes herauskam,  
in seinem bedeutenden Aufsatz »Im Sinne der Wanderer« sagt  
uns den Grund. Komposition, Form, Rhythmus, Höhe,  
Schwung, Verklärung und himmlische Heiterkeit des Seelentons  
in Goethes größten Dichtungen dürfen uns nicht darüber täu-  
schen, daß auch sie, daß gerade sie schneidend, zerreißend, pole-  
misch, persönlich bis zum Subjektiven in ihrem Inhalt sind. Das  
Dokument, von dem wir sprechen, sieht den Dichter »auf den  
Scheidewegen und Übergängen zweier Zeitalter«, und als die  
Stoffe seiner Kunst liefert ihm dieser Übergangspunkt und diese  
Wende »die reife widerstrebende Welt so wie die unreife

harrende«, und gerade Goethes Epoche bezeichnet Varnhagen in sehr tiefgreifenden, feststellenden Ausführungen als »einen der Zeitabschnitte, die im Gegensatze des Erbauens und Vereinens mit Recht vom Zerfallen und Zersetzen den Namen erhalten können«. Varnhagen zeigt, wie dieser Kampf und diese Auflösung von der Reformation an durch die Jahrhunderte geht, bis er in Goethes Zeit und in Goethe selbst zu einem Gipfel gelangt ist. Und mit einer Kühnheit des Gesamtblicks, die seitdem nicht wieder erreicht worden ist, überschaut Varnhagen — von Rahel, von Fichte, vom Saint-Simonismus gehoben — das gesamte Werk Goethes, um das Resultat erstaunlich genug und bis zum Erschrecken treffend in die Entdeckung zusammenzufassen: »Goethes ganze Dichtung ist fast nur das Bild der Zerrüttungen einer mit sich selber in Zwiespalt geratenen Welt«.

So ist es und kann nicht anders sein, und dies also ist auch die Stellung Hölderlins zu seiner Zeit. Schon weht in seinen Gefängen die Fahne geeinten Volkes, schon klingen die Hochtöne und getragenen Weisen des Chors, aber das alles ist unausgrabbar zutiefst versenkt als konzentrierte Seelengewalt ins Innere des Trägers des Künftigen, des Propheten des Reichs und ist nicht zu trennen von seinen Schicksalen und Leiden in einer widerstrebenden Welt, die nicht nur selber tief drunten ist, die auch ihren Sänger nicht hochkommen läßt. Einmal aber, einmal wenigstens im Leben muß er oben sein, ganz oben, um seiner Berufung und seines Rechts und seiner Bewährung sicher zu sein, um dann in Bewußtsein, Erinnerung und Nachgefühl das Glück verlorenen und durch seinen, des Dichters, höchsten Moment hindurch der Menschheit wieder verheißenen Paradieses zu haben, um sich mit Gott und Welt und Werden eins zu wissen:

Einmal

Lebt' ich wie Götter, und mehr bedarf's nicht.

Wohl hat er das auch verdient um die Götter, um die Natur, die er von früh auf als ganz nah und vertraut, als gottbeseelt empfand. War er doch schon von Kind auf unter Menschen verwaist und dem stillen Walten der Natur in Pflege gegeben. In seinem milden, heiteren Dank an diese treuen freundlichen Naturgötter wollen wir die wahrhaft düstere Anklage, nicht gegen einzelne Pädagogen und Einrichtungen, gegen die gesamte Umwelt des heranwachsenden Kindes nicht überhören:

Doch kann' ich euch besser  
Als ich je die Menschen gekannt,  
Ich verstand die Stille des Äthers,  
Des Menschen Wort verstand ich nie.  
Mich erzog der Wohllaut  
Des säuselnden Hains  
Und lieben lernt' ich  
Unter den Blumen.

Im Arme der Götter wuchs ich groß.

Brennt es nicht wie von einem glühenden Stempel, der unfrer Zeit ein unaustilgbares Schandmal aufprägt, wenn zu diesen Worten der Ergebung und Abkehr dazu gesagt wird, daß dieses Gedicht, das im heiter spielenden Ton des Gefastten und Geborgenen, der seine Natur eins weiß mit der Natur da draußen, uns diese Dinge sagt, überschrieben ist: Die Jugend — ?

Ist damit aber, so darf gefragt werden, der Zeit nicht zu viel aufgebürdet? War er denn nicht ein ganz Besonderer? Warum ist er denn schließlich so grenzenlos allein? Ganz sicher, er hatte in seiner Natur die Gabe des Unglücks, das Talent der Einsamkeit. Aber es herrscht da, wie in jeder Begegnung zwischen Geist und Äußerem, was wir ruhig Wechselwirkung nennen dürfen, wir werden einen besseren Namen für diesen Zusammenhang nicht finden. Die Disposition zur Verlassenheit wie zum Irrsinn war da, sein Schicksal war in seiner Natur vorbestimmt, und wurde in ihm ganz ausnehmend helllichtig und hellhörig,

wie er denn das Leid und sogar die Tröstung um den frühen Tod seiner Diotima dichtend vorwegnahm, ehe sie tot oder krank war, und wie er im Fieber aus Bordeaux in die Heimat irrte und als wüster Irrsinniger wie ein Landstreicher heimkam, während der Brief des Freundes nach Frankreich reiste, der die Todesnachricht erst enthielt. Der Grund, der Urgrund seines Elends war als Erbe in ihm, aber die sehr triftigen, sehr wirklichen Gründe für all seine im Lauf der Jahre immer wieder einzeln ausgelösten Empfindungen, Erfahrungen, Schmerzen lieferte ihm die Welt und die Zeit. Ein besonders Verwundbarer wurde besonders verwundet: nicht bloß so, daß er eine besonders verletzbare Haut hatte, sondern daß ihn sehr wirklich besonders schwere Schläge und scharfe Stiche trafen. Kein Wunder, daß einer, den solches trifft, die Schicksalsmächte als wirklich, als persönlich empfindet, er war viel zu stolz, um für sein widriges Geschick Menschen, einzelne Zeitgenossen haftbar zu machen und Feinde unter den Sterblichen anzuklagen. Wohl aber ein Wunder der Wunder, ein himmlisch schönes Wunder, daß er diese Mächte nicht — wie Byron, wie Lenau — als tückische Dämonen nahm, daß er nicht weltschmerzlich schrie und wimmerte, sondern daß er die Götter als trauten Umgang erwählte und sein Schicksal lieben lernte. Ist in Wahrheit etwas Idyllisches in Hölderlin, so ist gerade dieses Idyll das Zeichen seines Heroismus, eines Heldentums neuer, wiewohl an heilig ernste Gestalten der Antike erinnernder, nicht streitsüchtiger, wild und oberflächlich ausbrechender, sondern aushaltend-friedlicher Art.

Brauchen wir Helden, die nicht zerstören und wettern, sondern bauen, ordnen und segnen, brauchen wir Helden der Liebe, so ist Hölderlin unsrer Zukunft, unsrer Gegenwart ein führender Geist.

Aber gerade als er so geworden war und das oberflächlich schäumende Schillerische Pathos seiner Jugendgedichte abgetan



und aus seinem echten Pathos, seiner Passion, seinem Leiden ein Reiner und Eigener, ein Einziger hervorgegangen war, da fand er sich aufs tieffte vereinsamt. »Menschenbeifall« — so heißt das Gedicht, in dem sich diese seine Stellung zur Welt ausdrückt:

Ist nicht heilig mein Herz, schöneren Lebens voll,  
Seit ich liebe? Warum achtetet ihr mich mehr,  
Da ich stolzer und wilder,  
Wortereicher und leerer war?  
Ach! der Menge gefällt, was auf den Marktplatz taugt,  
Und es ehret der Knecht nur den Gewaltsamen,  
An das Göttliche glauben  
Die allein, die es selber sind.

Liebe und Friede, Geist und Volk, Schönheit und Gemeinschaft: das alles war ihm zusammengehörig und eins, und seine Geliebte, seine eigene Liebefähigkeit wie die Frau, der er seine Liebe zutrug, waren ihm wieder eins und das Sinnbild der allgemeinen Liebe, die er als etwas in uns Vorhandenes, selbstverständlich Leichtes und nur heillos Unterdrücktes, als etwas Natürliches, als die Daseinsmacht empfand, die das schöne freie öffentliche Leben durchdringen und dem Streit wie der knechtischen rohen Gefinnung ein Ende machen soll.

Es gibt kein Liebesgedicht von ihm, das uns für private, wenn auch noch so warme oder glühende Regungen interessieren will, alle die wir von ihm haben, wenden sich ans Menschliche, ans Göttliche. Von Diotima, der Geliebten, spricht er wie von der ewigen Aphrodite für die Gesellschaften der Menschen und das Reich der Natur:

Komm und besänftige mir, die du einst Elemente ver-  
söhntest,  
Wonne der himmlischen Muse, das Chaos der Zeit!  
Ordne den tobenden Kampf mit Friedenstönen des  
Himmels,

Bis in der sterblichen Brust sich das Entzweite vereint,  
Bis der Menschen alte Natur, die ruhige, große,  
Aus der gärenden Zeit mächtig und heiter sich hebt!  
Kehr in die dürftigen Herzen des Volks, lebendige Schönheit,  
Kehr an den gastlichen Tisch, kehr in die Tempel zurück!  
Denn Diotima lebt, wie die zarten Blüten im Winter,  
Reich an eigenem Geist, sucht sie die Sonne doch auch.  
Aber die Sonne des Geists, die schönere Welt, ist hinunter,  
Und in frostiger Nacht zanken Orkane sich nur.

Vergebens sucht der Dichter, vergebens Diotima die Pairs,  
die Gleichstehenden: die Gesellschaft, und darum der immer  
wiederkehrende Ton der Elegie, wo er doch ein Hymnus über  
seinem Volk hätte sein wollen:

... Ach! umsonst nur  
Suchst du die Deinen im Sonnenlichte,  
Die Königlichen, welche wie Brüder doch,  
Wie eines Hains gesellige Gipfel sonst  
Der Lieb' und Heimat sich und ihres  
Immer umfangenden Himmels freuten,  
— — — die Freien, die Göttermenschen,  
Die zärtlich großen Seelen, die nimmer sind . . .

Die Liebe ist ihm »ein Zeichen der schöneren Zeit, die wir  
glauben«, und dieser verlassenen »Gottestochter«, die er mit  
seinem Gesang pflegt, ruft er — in die Zeiten hinein — zu uns  
und über uns hinaus — den Wunsch und die Weisung zu:

Wachs' und werde zum Wald! eine beseeltere,  
Voll entblühende Welt! Sprache der Liebenden  
Sei die Sprache des Landes,  
Ihre Seele der Laut des Volks!

# Walt Whitman

⟨1907⟩

Die Gestalt des Dichters Walt Whitman und alles was er geschrieben hat mutet an, als ob Amerika, die Vereinigten Staaten, auf die Goetheworte: »Amerika, du hast es besser, Als unser alter Kontinent, der alte, Hast keine verfallenen Schlösser, Und keine Basalte!« ein lautes: Ja, ja, ja, so ist es! hätten über die See herübrufen wollen. Hat doch Whitman selbst oft genug von sämtlichen Dichtern der Vereinigten Staaten Europas, übrigens in Worten größten Respektes, gesagt, daß sie der Vergangenheit und dem Zeitalter des Feudalismus angehören, mit Ausnahme des einen Goethe, der seine besondere Stellung dadurch hat, daß er ein König ohne Land, ein Dichter ohne Nation ist. Amerika ist für Walt Whitman das Reich der Zukunft, der noch nicht fertigen, sondern erst zusammenwachsenden, anschließenden Volksgemeinschaft.

Es wäre nüchterne Kleinlichkeit, vielleicht auch so etwas wie politische Eifersucht, wollte man dem Dichter einwenden, solcher Standpunkt zeuge doch von gefährlichem, übertriebenem Hochmut. Denn um Whitmans Selbstgefühl, das er von sich und seinem Volke hat, zu verstehen, muß man die Art Politik beiseite lassen, die wohnt etliche Stockwerke tiefer als solche Kulturbetrachtung aus der Höhe der wollenden Dichterphantasie. Whitman hat — wiewohl er es nicht gerade so ausdrückt — von seinem Volke das Gefühl, daß es ein neuer Beginn ist, frische, aus Völkermischung entstandene Barbaren, die einen Abschnitt in die Geschichte bringen. Man denke daran, wie die Germanen, schon zu den Zeiten des Arminius, der sogar seinen Namen von der römischen gens Arminia genommen hat — wie hieß er in Wahrheit? gewiß nicht Hermann, aber vielleicht Sigfrid? —, wie diese Germanen vielfach vertraut waren mit der großen griechisch-römischen Kultur, und wie sie doch, zumal

als der neue Mythos, das Christentum, über sie gekommen war, mit einer ganz neuen, primitiver scheinenden Kultur anheben mußten. So sind für Whitman, der in sich selbst die große, wilde, durch keinerlei Konvention gebrochene Natur fühlt, die Amerikaner ein eben erst werdendes neues Volk, Barbaren und Beginnende: und den neuen, großen Glauben, die neue Kunst, die allem großen Volke vorleuchten muß, will er selbst ihnen schaffen helfen. Sein Selbstgefühl ist vielmehr ein Gefühl seines Volks als seiner selbst, man darf sich durch das mystische »Myself« (Ich) seiner Verse nicht irre machen lassen, er hat es ganz klar empfunden und gesagt, daß er nur ein erster, kleiner Beginn ist, ein früher Vorläufer eines amerikanisch-perikleischen Zeitalters. Und er hat überdies immer gemeint, daß Amerika nur den besonderen Beruf hat, ein paar Schritte voraus zu sein, daß aber alle Völker der Erde den nämlichen Weg gehen werden,

Welchen Weg? Er sagte ihn uns in seinen »Trommelschlägen«, die er während des Krieges ertönen ließ:

Seid nicht verzagt, Empfindung wird den Weg zur Freiheit  
bahnen jetzt,

Die sich lieben unter einander, sollen die Unbesiegbaren werden.  
... Dachtet ihr, Advokaten schüfen euch den Zusammenhalt?  
Oder Verträge auf einem Papier? oder die Waffen?

Nein fürwahr, so ist weder die Welt, noch irgendein lebendes  
Ding zusammengewachsen.

Seine »Demokratie« ist ein freies Volk tätiger Menschen, die alle Hemmnisse des Kastengeistes hinter sich gelassen, alle Gespinste überjährter Vergangenheit durchbrochen haben, jeder auf seiner Scholle oder in seinem Handwerk, an seiner Maschine, ein Mann für sich selbst. Whitman vereint gleich Proudhon, mit dem er in vielem geistig verbunden ist, konservativen und revolutionären Geist, Individualismus und Sozialismus. Die Liebe aber zwischen den Menschen, die noch notwendig dazu kommen muß, ist nach seiner Lehre, für sein Künstlergefühl,

keine vage, im Allgemeinen verschwimmende Menschenliebe, sie soll vielmehr, wie die Liebe, die die Familie gegründet hat, vom Geiste der Ausschließlichkeit beseelt sein, sie soll bestimmte Menschen, Männer mit Männern, Frauen mit Frauen und natürlich auch Männer mit Frauen zu neuen sozialen Gruppen zusammenschließen. Das ist der Zusammenhang, in dem die Kameradschaft, der Whitmans schönste und innigste Gedichte gelten, mit all seinen Träumen von neuen Lebens- und Volksgestalten steht. Es ist vergebliches Bemühen modischer Pseudowissenschaft, in diesen Kameradschaftsgefühlen irgend etwas Perverbes oder Pathologisches oder gar Degeneriertes finden zu wollen. Wir müssen wieder lernen, daß starke Männer und starke Zeiten sentimental sind, und daß schwächliche Zeiten und Generationen es sind, die sich scheuen, sich rückhaltlos und inbrünstig ihren Gefühlen, für das geliebte Weib, oder den innig geliebten Freund, oder das Meer und die Landschaft und das Weltall hinzugeben. Whitman war diese kosmische Liebe und dieser Überschwang des Gefühls zu eigen, und nur aus diesem Chaos und Abgrund der Innigkeit kann, so ist sein Glaube, sein neues Volk entstehen. Auch hier, ohne daß er je auf Parallelen aus ist oder nur an sie denkt, deutliche Anklänge an die Geisteswelt des Künstlervolkes, der Griechen, und an ihre gesellschaftlichen Einrichtungen und Gewöhnungen. Eine besondere Richtung des Empfindens hat Whitman gehabt, daraus auf eine besondere Veranlagung seiner Natur zu schließen, sei solchen überlassen, die sich auf einer Zwischenstufe der Wissenschaft befinden.

Der besonderen Natur jeder gestaltenden Phantasie entspricht es, daß in allem Gefühl und in allem Geformten die Erotik lebt. Hätte Whitman so wie Faust das Evangelium Johannis zu übersetzen unternommen, sein erster Satz hätte wohl lauten müssen: »Im Anfang war das Gefühl«. Er betont das Gefühl und damit die Poesie als den Anfang alles Lebens und alles

Volkes aber auch ganz bewußt, weil er weiß, von welcher Seite her den Amerikanern die Gefahr droht: »Was der amerikanischen Bevölkerung am gefährlichsten ist,« sagt er, »das ist ein Übermaß von Wohlstand, ‚Geschäft‘, Weltlichkeit, Materialismus, was am meisten fehlt . . . das ist ein warmes und glühendes Volksgefühl, das alle Teile zu einem Ganzen vereinigen würde. Wer anders als eine Schar erhabenster Dichter kann jene Gefahr in Zukunft abwehren, diesen Mangel ausfüllen?« Nur ein großes Volk, meint er, kann große Dichter haben, aber vorher muß die Poesie es sein, die das große Volk gestaltet, »künstlerischen Charakter, Geistigkeit und Würde« ihm verleiht.

Der Dichter also, der Walt Whitman in seinem Gefühl von sich selbst und seiner Aufgabe sein will, ist Priester, Prophet, Schöpfer. Daß er außerordentliche Gewalt auf sein Volk und die geistige Macht seines Volkes — und derer, die in fremden Völkern als einzelne zu seinem Volke gehören — ausgeübt hat und weiter übt, ist sicher. Wie die Geschichte weiter geht, ob sein kühnstes Verkünden so Wirklichkeit wird, wie Phantasie und Wollen sich irgend erfüllen können, indem sie eine Wirklichkeit, die nicht genau gerade so ausieht, räumlich schaffen helfen, das kann keiner heute sagen. Aber das ist gewiß, daß er Amerikas größter Dichter und ein innig starker Lyriker für uns alle ist, und daß er der Lyrik eine neue Form und ein ungeheures neues Stoffgebiet — alle Tatsächlichkeiten der körperlichen und geistigen Welt — gegeben hat.

Ich glaube, ein Grashalm ist nichts Geringeres, als das Tagwerk der Sterne.

In diesem Sinne hat er sein erstes Gedichtbuch (1855) »Gras-halme« genannt und hat dann im Lauf von mehr als dreißig Jahren sein ganzes dichterisches Werk in immer neuen Auflagen in dieses Buch, sein Buch, das er selbst ist, eingefügt.

Whitman, geboren am 31. Mai 1819 als Sohn eines Zimmermanns und Hausbauers im Staate New York, hat einen typisch

amerikanischen Lebenslauf gehabt, bis recht spät der Dichter aus ihm herausbrach: er besuchte die Volksschule, war eine Art Laufbursche erst bei einem Rechtsanwalt, dann einem Arzt, wurde Setzerlehrling und, im Alter von neunzehn Jahren, Dorfschullehrer. Dann gründet er ein Wochenblatt, reist als Setzer und Journalist vielfach im Lande hin und her und wird schließlich Zimmermann wie sein Vater in Brooklyn. Vorher hatte er vielerlei Aufsätze, auch kleine und größere Novellen veröffentlicht. Während er Zimmermann war — aber nicht gerade durch die körperliche Arbeit, sondern durch die Muße, man beklagte sich wohl in der Familie über sein vieles Spazierengehen und Herumliegen — kam das Neue über ihn: auf einmal und zugleich der neue Geist, die neue Form, und mit dem Unendlichkeitsgefühl auch der Unendlichkeitstoff. Später, während des Krieges, ist er drei Jahre lang freiwilliger Krankenpfleger, wobei er den Kranken durch sein Geplauder und durch sein teilnahmsvolles schweigendes Bei-ihnen-sitzen, durch seine Liebe und die suggestive Kraft seiner Person — alle seine Bilder zeigen, daß die Innigkeit, die Versunkenheit und die Mittheilbarkeit seines Wesens sich auch in seiner Leiblichkeit gestaltet hatte — am meisten Gutes tat. Eine Zeitlang bekleidete er dann einen untergeordneten Posten in einem Ministerium, wobei er der Maßregelung um seiner Gedichte willen nicht entging; 1873 erlitt er den ersten Schlaganfall, war aber noch lange in starker geistiger Kraft tätig; lebte von den Erträgen seiner Schriften und Unterstützungen des Kreises, der sich mehr und mehr an ihn schloß, in Camden, New Jersey, ist er am 26. März 1892 gestorben.

Im Alter von über dreißig Jahren also ist Whitman zu seiner Dichterkraft gekommen, was er vorher geschrieben, hat kaum eine Beziehung zu dem Wesen, das nun herauskam. Einer, der langsam reift und über den es dann noch mit vehementer Plötzlichkeit kommt, ist er. Das Vorwort, das er 1855 seinem Buche mitgab, vereinigte die Reife des Mannes, der wie ein-



gewachsen auf seinem Platze steht, mit der blutigen Hingerissenheit des Beginnenden. »Der reichste Mann ist der, der aller Pracht, die er sieht, Gleichartiges aus dem größeren Vorrat seines eigenen Selbst entgegenstellt.« Das ist seine erste Entdeckung, zu der erst später Einflüsse von Fichte und Hegel gekommen sind, während, wie Bertz in einem übrigens ungenießbaren Buch richtig zeigt, Emerson schon damals eingewirkt hat: daß der Mensch in seinem Ich, in seiner Geistigkeit die ganze Welt trägt, daß die Welt nur eine unendliche Fülle von Mikrokosmen ist, eine Pluralität und Unzähligkeit von »Identitäten«, von selbstbewußten Kreuzungspunkten der Weltenströme. Was er also den Amerikanern als Religion des Geistes und Universalgefühls bringt, ist eine neue Form der ewigen Lehre der Philosophen und Mystiker von Indien über die christliche Mystik zu den Magikern der Renaissancezeit und weiter über Berkeley und Fichte bis in unsere Tage: der heute sogenannte Monismus dagegen hat nur schwache Ähnlichkeit mit dieser Erkenntnis. Am meisten Verwandtschaft hat Whitmans Lehre noch mit dem nicht entsagungsvollen, sondern freudig dem vollen Leben zugewandten magischen Pantheismus, wie er sich in der Renaissance von Nicolaus Cusanus her bei Paracelsus, Agrippa von Nettesheim und ähnlichen Geistern gebildet hatte. Der viele Aberglaube bei diesen darf unsere Vergleichung nicht stören; das war ihre gerade erst von ihnen geschaffene Naturwissenschaft, wie Whitman in unserer Naturwissenschaft und Technik schwelgt. Ja, sogar in der Form findet man bei jenen Magiern der Renaissance — die Whitman kaum gekannt haben wird — Verwandtes; so hat Agrippa von Nettesheim ein gewaltiges Motto zu seinem Buch »Von der Eitelkeit der Wissenschaften«\*, das nach Geist und Form völlig whitmanisch ist. Ich führe es hier an:

\* In zwei Bänden bei Georg Müller, München deutsch erschienen, von Fritz Mauthner neu herausgegeben.

Unter Göttern bleibt keiner ungezaust von Momus.  
Unter Heroen jagt nach jedweden Ungeheuern Herkules.  
Unter Dämonen wütet der König der Unterwelt Pluton gegen  
alle Schatten.

Unter Philosophen lacht über alles Demokritus.

Dagegen weint über das Ganze Heraklitus.

Nichts weiß von gar nichts Pyrrhon.

Und alles zu wissen dünkt sich Aristoteles.

Verächter des Ganzen ist Diogenes.

Von all dem nichts fehlt hier Agrippa. (Whitmans Myself, Ich.)

Verachtet, weiß, weiß nicht, weint, lacht, wütet, jagt, zaust alles.

Selbst Philosoph, Dämon, Heros, Gott und die ganze Welt.

Aber auch mit uralten indischen Gedichten berührt sich Whitman aufs engste, die ja durchaus nicht alle mit dem Gefühl, daß das Ich eine Weltidentität sei, den Pessimismus oder die Weltflucht verbanden, wie man denn in Amerika gleich sagte, diese Gedichte Whitmans seien wie ein Konglomerat aus der »Bhagavad-Gita« und dem »New York Herald«. Das war sehr witzig, aber sehr falsch, denn die »Bhagavad-Gita« enthält das, was man da den »New York Herald« nennt, nämlich die kataloghafte Aufzählung der konkreten Tatsächlichkeiten der ganzen Welt, schon völlig selbst in sich, und die Dinge, die das indische Gedicht aufzählt, um ein Bild von der unendlichen Mannigfaltigkeit zu geben, waren einmal ebenso modern, wie die Welt der Technik, der Natur und Kultur, die Whitman in seine Gedichte aufnimmt.

Nichts drängt sich beim Lesen dieser Gedichte so auf, wie das Gefühl der Unmittelbarkeit, der gänzlichen Abwesenheit der literarischen Reminiscenz oder irgendwelchen Alexandrinismus. Obwohl Whitman viel gelesen hat, war er doch gar kein Leser und Zusammenleser, nahm nur das in sich auf, was schon vorher in ihm war. Darum ist es so überaus wahr, was er in seinen »Grashalmen« dem Leser als Abschiedswort sagt:

Camerado, dies ist kein Buch,

Wer dies berührt, berührt einen Menschen . . .

Wie jeder echte Künstler hat auch Whitman die volle Bewußtheit seines Schaffens, und das Beste, was ästhetisch-kritisch über ihn zu sagen ist, sagt er uns selbst. Das Bezeichnende an seiner Poesie ist ihre »suggestiveness«, ihre Suggestivkraft, in der er, wie ein Dirigent eines Orchesters nicht fürs Ohr, sondern fürs Auge, immer neues Gestaltengewoge vor uns hinschweben läßt, uns die »Atmosphäre des Themas oder Gedankens« gibt, in der dann unser eigenes Erleben weiter dahinfliegt. Er ist ein Dichter von ganz ungemeiner Sinnlichkeit und Gegenständlichkeit, er scheint nur mit den Sinnen gedacht zu haben, auch seine ganz im inneren Erlebnis versunkenen Abstraktionen bewahren diesen konkreten Charakter. Auch wenn er das Unschlagbare sagen will, und wenn er sagen, fast stammeln will, daß es unsäglich ist, schreit er wie aus tiefster Befinnung zum Beginn des Gedichts etwa auf:

Das da ist in mir — ich weiß nicht, was es ist — doch ich weiß,  
es ist in mir  
und schafft uns dadurch sofort die Stimmung des leibhaftigen Erlebens.

Daß übrigens die konkrete Aufzählung einzelner Wirklichkeiten, die zu einem Ganzen gehören, selbst ohne Ausdruck der Empfindung des Miterlebenden, wenn die angeführten Tatsächlichkeiten nur von starker Sinnfälligkeit erfüllt sind, wie ein Gedicht wirken kann, möchte ich an einem Beispiel zeigen, mit dem ich schon ab und zu Freunde hineingelegt habe. Wie mancher möchte das folgende für ein Gedicht Whitmans halten, das etwa den Titel »Nacht im Feldlager« führen könnte:

Werda! der Schildwache vorm Zelt.

Werda! der Infanterieposten.

Werda! wenn die Runde kam.

Hin- und Wiedergehen der Schildwache.

Geklapper des Säbels auf dem Sporn.  
Bellen der Hunde fern.  
Knurren der Hunde nahe.  
Krähen der Hähne.  
Scharren der Pferde.  
Schnauben der Pferde.  
Häckerlingschneiden.  
Singen, Diskurrieren und Zanken der Leute.  
Kanonendonner.  
Brüllen des Rindviehs.  
Schreien der Maulefel.

So, in scheinbare Verse abgeteilt findet sich das bei Goethe. Sind aber keine Verse, sondern ein Versuch, bei Gelegenheit der Belagerung von Mainz »die mannigfaltigen fern und nah erregten Töne« »genau zu unterscheiden« und aufzuzeichnen. Ich kenne manches »impressionistische« »Gedicht« manches Modernen, das schlechter ist als dieser Tönekatalog Goethes.

Daher, daß sein poetisches Empfinden, sein rhythmisches Verklären und sein Wahrnehmen immer bei einander sind, daher kommt es, daß es nichts in der Welt gibt, was sich unter Whitmans Hand nicht zu Dichterischem wandelt, daß er auch ganz und gar nicht auf die literarisch überlieferte Mustertafel der Gleichnisse angewiesen ist, sondern ihm in einer wahrhaft homerischen Fülle Neues und Ungewohntes zum Bilde wird. Ist aber dieses Beisammenwohnen des Sehens und des Empfindens, des Denkens mit allen Gegenständen der Welt nicht daselbe, was er aus den Menschen herausholen will: Liebe? Denn wer hundert Meter ohne Liebe wandelt, der wandelt in seinem Totenhemd mit seinem eignen Begräbnis.

Die Form Whitmans, die so wenig improvisierte Begeisterungsrede ist, wie ein impressionistisches Bild, das den Eindruck der Augenblicklichkeit schafft, mit ein paar Pinselhieben hingeworfen wird, ist ein streng rhythmisches Gefüge, das aber nur das Gesetz

des Tempos anerkennt, im übrigen sich durch keine Traditionen der Poetik binden läßt. Das Chaotische und Massenhafte, das nicht objektiv gebändigt dargestellt werden sollte, sondern in aller Gegenständlichkeit immer ein Erleben der Empfindung, ein Ausfluß der Subjektivität ist, hat zu dieser Form geführt, die wie ein gewaltig fortreißendes Herausprechen und Herausbrechen aus einem Erleben wirkt, das mehr als ein schmales, isoliertes Menschen-Ich ist, das vielmehr alles, was draußen vorgefunden wird, aus der eigenen Universalität herausgeholt zu haben scheint.

Eines Tages, in der Zeit, als er die Kriegsverwundeten pflegte, schrieb Whitman in sein Tagebuch: »Es ist seltsam: solange ich bei den entsetzlichsten Szenen zugegen bin, Sterben, Operationen, ekelhafte Wunden (vielleicht voller Maden), bleibe ich ruhig und fest und energisch, wenn auch mein Mitgefühl sehr erregt ist, aber oft, stundenlang nachher, vielleicht wenn ich zu Hause bin oder allein spazieren gehe, wird es mir schlecht und ich zittere tatsächlich, wenn ich mich an den bestimmten Fall wieder erinnere.« Das hat er nur so aufgeschrieben, um die Tatsache zu verzeichnen, es ist ihm nichts dabei eingefallen, was die Tatsache zum Sinnbild gemacht hätte. Aber es kann einem dabei seine ganze Natur und die ganze und besondere Größe seines Dichtertums aufgehen. Denn daß die Erlebnisse, wenn sie schon vorbei sind, auf einmal mit verstärkter Wucht wiederkehren, daß die Erinnerungen mit der vollen Kraft des Erlebens auf ihn einstürmen, das ist ein Zeichen seiner manchmal bis ins Visionäre gesteigerten Phantasie, ebenso wie sein Verhalten in der Mitte des Geschehnisses von seiner unverbrüchlichen Sachlichkeit, seiner geborenen Tapferkeit, seiner beherrschten Menschenliebe Kunde gibt.

# Lew Nikolajewitsch Tolstoi

(1910)

Seit Jean Jacques Rousseau, der ein priesterlich wilder Vorbote und Feldprediger der großen Revolution des 18. Jahrhunderts gewesen ist, hat kein dichterischer und denkerischer Schreiber eine so in das lebendige Tun gehende Wirkung auf die Völker geübt wie Lew Nikolajewitsch Tolstoi, der jetzt im Alter von zweiundachtzig Jahren mächtig gestorben ist. Wir denken an die Gesamtheit der Wirkung, die Goethe getan hat: in ruhiger Haltung des Körpers sitzen wir da, über das Gesicht legt es sich wie Schönheit und verklärte Heiterkeit, die Muskeln entspannen sich und groß schauen unsre erweiterten Augen gerade hin über das Land. Wir denken an Ibsen: die Stirne krauft sich, die Augen blicken schärfer und wie in bösem Zweifel, um den Mund zuckt es, der Kopf wiegt sich in Unsicherheit und der Finger legt sich an die Nase. Wer aber diesen wilden Mann Tolstoi erlebt hat, der ist mit dem ganzen Leibe sein geworden: die Arme haben sich in starkem Schwung nach oben und rückwärts geworfen, Kopf und Nacken haben sich bohrend, stoßend nach vorne geschoben, die Bewegtheit unsrer Seele ist zum Aufruhr, zum Nichtmehrstillhaltenkönnen, zur Erschütterung, zum Bäumen und wahrhaft zum Schreiten geworden.

Tolstoi war wie Rousseau eine Einheit von Rationalismus und inbrünstiger Mystik. Dieser Russe war der verkörperte gesunde Menschenverstand, er war so auf den Sinn und die Nützlichkeit aus wie nur je ein Bauer, und er hat sich in keinem Augenblick seines Denkens mit einer Lehre zufrieden gegeben, die nicht seiner Vernunft volles Genüge tat. Nur daß er, als er auf seiner Höhe angelangt war, die Vernunft eines Propheten und eines Heiligen hatte, daß ihn das nicht mehr nützlich dünkte, was der Rost und die Motten fressen, sondern nur das, was der Seele ein Heil und dem Geiste die ewige Wahrheit ist.



Er hat auch auf seiner Höhe, in den letzten fünfundzwanzig Jahren, nicht geraftet. Er ist da durchaus nicht der gleiche geblieben, er ist gewachsen bis zuletzt. Er nahm wohl da seinen Ausgang, wo ihm selber am meisten Anfechtung geworden war: von dem, was er damals, in den Zeiten der »Kreutzer«-Sonate«, etwa die Sündhaftigkeit der Wollust genannt hat. Er ist spottschlecht verstanden worden, schon in diesem Beginn kam es ihm auf die im Leben zu verwirklichende Erkenntnis im Sinne Platons, des Christen, Spinozas und Buddhas an. Die Menschheit stirbt dabei aus? Nun, was weiter? Die Welt bleibt, was sie ist, sie kann sich nicht ändern. Aber sie stirbt ja schon nicht aus, sagt er uns gleich damals deutlich genug, habt doch ja keine Sorge, daß die Vielen auf mich hören, um derentwillen braucht ihr, zu denen ich eigentlich rede, euch nicht vom Heil abbringen zu lassen. Ihr, merket doch ihr, daß es in der Welt nicht auf den Genuß ankommt, sondern auf die Verwirklichung Gottes, der nicht draußen, sondern der in euch drinnen ist. Warum gebt ihr euch mit diesen unaufhörlichen, unendlichen Wandlungen ab, mit der Gier, die Welt in euch hineinzufressen? Glaubt ihr denn, die Welt würde davon besser, daß sie recht massenhaft in euch komme? gerade in euch? Oder ihr würdet besser, wenn ihr das und jenes gewännet? Die Welt *ist* in euch, das Ganze seid ihr, ihr findet es, wenn ihr euch von allem leiblich abkehrt und mit allem geistig und liebend vereint. Ihr findet den göttlichen Schatz eurer Seele, wenn ihr euch leiblich arm macht.

Das war schon damals seine Lehre, und sie wurde unverkennbar und deutlich gesprochen. Die Liebe im Sinne Platons, im Sinne Jesu, im Sinne Spinozas, die himmlische Liebe des in sich einigen Geistes zu sich, die ihr irdisches Bild und ihre Lebendigkeit im Gefühl und Tun erhält durch deine Liebe zu allem Lebendigen, setzte er der Körperlust entgegen, die sich auch Liebe nennt, für ihn aber auch in ihrer höchsten Gestalt eine



Ausschließlichkeit, eine Bevorzugung und darum nicht Liebe, sondern eitler Wahn hieß. Mehr und mehr kam von dieser Liebe her das große Verlangen über ihn, aus der Philosophie, die ihm Religion war, eine Erfüllung nicht bloß für das in seine Isoliertheit zurückgezogene geistige Individuum, sondern für die Gesellschaft der Menschen zu machen. Er machte keine Konzessionen, er war immer der Mann, der bis zur äußersten Konsequenz ging, aber sein Ziel war jetzt nicht mehr bloß die Heiligkeit der Person, sondern die Heiligkeit der Gesellschaft durch die Vereinigung schwacher und in die Welt verstrickter, aber stark und ehrlich nach Reinheit strebender Menschen, die dem Beispiel ihrer Besten nachgehen wollen.

Was Tolstoi wie die Pest gehaßt hat, war durchaus nicht die Schwäche des Widerstands gegen die Lebenstriebe. Er hatte eine bis zur Zärtlichkeit gehende Liebe zu den starken Naturen, die ihrer Triebe und Lüste nicht Meister wurden, zu den Sündern und Verbrechern. Was er haßte, war die Schwäche der Vernunft und die geschwächte Aufrichtigkeit. Mit allen Waffen der Demaskierung, mit den Keulenschlägen seiner geraden Volkssprache und seiner bauernharten Logik und mit den Witzen seiner feinen Zivilisation bekämpfte er Lüge, Heuchelei, Aberglauben in den Kirchen der Konfessionen und der Wissenschaften. Für ihn war Glaube und Vernunft so ein und dasselbe, wie Religion ihm zusammenfiel mit der Liebespraxis der Milde und der Anerkennung alles Lebendigen.

Wer ihn verstehen will, muß wissen, daß seine Genialität Nüchternheit war. Er war so nüchtern und klug, wie es nur je ein Kaufmann oder Politiker gewesen ist. Nur war er nüchtern und ein Handelsgenie nicht in den Dingen des Marktes, sondern in den Dingen des wahren Lebens. Das war seine Macht, die er über uns alle hatte: daß er seine Besonnenheit, seine Geradheit und Ehrlichkeit, seine Klarheit und seinen Wirklichkeitsinn in die Tiefen des Gemüts geworfen hatte und daß er

nur auf jenem Markte stand, auf dem um unser ewiges Teil gehandelt wird.

Da war endlich einmal ein jugendlich feuriges Herz, ein Geist mit der Tapferkeit und Rücksichtslosigkeit des Knaben, der ein Greis war und nichts andres mehr vom Leben wollte als seine tiefste Schönheit und Göttlichkeit. An dem Anblick dieser mannhaften Gestalt, die unbeugsam, starr, heftig, wild, leidenschaftlich das Rapier schwang für die Dinge, die sonst in unseren Zeiten nur ein papierenes oder öliges Dasein führen, ihm aber glühendes Leben waren, haben wir uns Jahre und Jahre gelabt, und ein Labfal war uns auch seine letzte Wanderung, seine kriegerrische Pilgerschaft in den Tod. Wir haben ihm alle den Tod in diesem hohen Moment von Herzen gegönnt, und doch wissen wir, es wäre nichts Kleines gewesen, was er uns weiter gelebt hätte, wenn die Kraft des Körpers gereicht hätte.

Man muß bis auf die Propheten des Alten Bundes zurückgehen, um Männer zu treffen, die so wie er zornige, wutentbrannte Streiter für Güte, Sanftmut, Verzicht und Brüderlichkeit gewesen sind, aber ganz ohnegleichen war er in seiner Vereinigung von grober Wahrheit und doldscharfer Logik. Wie er das Elend auf die Regierung, wie er die Regierung auf die kriegsmäßige Gewalt, wie er dieses Soldatentum auf die durch Schule und Kirche gezüchtete Dummheit, wie er die Seelenverfallung der Mächtigen auf ihre Herzensödigkeit zurückgeführt hat, wie er schließlich demonstriert hat, daß das Ziel, die Gewaltlosigkeit, zugleich schon das Mittel ist, um dieses Ziel zu erreichen, daß alle Gewaltherrschaft zusammenbricht und alle Unrechtsqual erlischt, wenn die Knechte aufhören, Gewalt zu üben, Gewalt gegen sich selbst: das hat keiner wie er mit solcher Kraft und solcher unwiderlegbaren Einfachheit einmalig und selbstverständlich in die Köpfe gehämmert, auch sein großer Vorgänger Etienne de la Boëtie, den er, als er schon in seinem gleichartigen Wirken stand, freudig kennen gelernt

hat, befaß keine solche Ungebrochenheit und heilige Macht der Rede. Tolstoi war nie vorher ein solcher Sprachkünstler gewesen wie jetzt, da er in der Sprache des Volkes zu allem Volke vom rechten Leben sprach.

Von geradezu hygienischer und gymnastischer Bedeutung für ihn, für die Erhaltung seiner geschmeidigen Kraft und seiner stählernen Jugend, und ein inständig schönes Bild für uns war die immer, von Jahr zu Jahr steigende Übereinstimmung seines Lebens mit der Lehre. Er ist, soviel er auch von sich abtat, und so bewunderungswürdig er Gewohnheiten ablegte, die er verächtlich oder überflüssig fand, nie mit sich zufrieden gewesen und konnte sich nie genug tun. Viele haben es gewußt, daß er von einem Teil seiner Familie wie mit einem Wall umgeben war und daß er jahrelang nach außen und innen gekämpft hat, um sich von dieser Umgebung und Vormundschaft der Gewöhnlichkeit, die er in menschlich-natürlicher Art lieb hatte und doch durchschaute, freizumachen. In den »Gesprächen mit Tolstoi«, die sein Freund Teneromo gerade jetzt in deutscher Sprache herausgegeben hat, wird erzählt, und keiner erfährt es ohne innige Erschütterung, wie Tolstoi sich vor Jahren schon darüber geäußert hat. »Lew Nikolajewitsch«, heißt es da, »kehrte eines Tags sehr traurig von einem Spaziergang zurück.« Er war auf der Landstraße zwei alten Bauern begegnet, die von weither gewandert waren, um den Märchenerzähler, ihn selbst nämlich, zu besuchen. Sie gehen plaudernd mit ihm dahin, und wie er sich ihnen offenbart, daß er selbst der Geschichten-erzähler sei, sagen sie: »Wahrhaftig? Es könnte schon sein. Du hast ein verhärmttes Gesicht, grämst dich wohl viel. Komm her, Lew, laß dich küssen.« Wie sie sich nun aber dem Schloß Jasnaja Poljana nähern, wie die Straße in den Park einbiegt, wie eine feine Gesellschaft in einer Equipage an der Rampe vorfährt und es gar zu Tisch läutet, da bleiben sie stehen und lehnen es ab, mit ihm ins Haus zu kommen. Und der eine, eben der,

der ihn geküßt hatte, erzählt ihm die Geschichte von der Wahrheit und dem Unrecht, von der Wahrheit, die schweigen muß, weil sie mit dem Unrecht Tee getrunken hat. »So geht es auch dir,« fügt er hart hinzu: die beiden Greise aus dem Volk gehen und lassen ihn den feinen Leutchen, die er selber verachtet. »Glauben Sie mir,« sagte Tolsstoi zu dem Freunde, dem er von dieser furchtbaren Begegnung berichtete, »dieses Wort traf mich wie ein zischender Stachel ins Herz . . . Und jetzt, wenn ich dieses Schieben der Stühle oben höre, wenn ich dieses Hin- und Herlaufen der Lakaien, die die Herrschaften bei Tisch bedienen, sehe, quält und drückt es mich so schwer . . . Ich trinke ja wirklich mit ihnen Tee. Und dieser Greis hat recht, tausendmal recht, daß ich die Wahrheit nicht sagen kann . . . Ich reiße mich aber mit ganzer Seele von dem da los und bin überzeugt, daß ich es noch durchführen werde . . .«

Wir wissen alle, wie der Zweiundachtzigjährige es durchgeführt hat, wie er aus Gewissensnot die alte Frau und die Kinder geflohen ist, deren Tisch und Lebensführung er längst nicht mehr teilte, die er nur noch als seine Umgebung bei sich duldete, während sie, die armen Reichen, wohl wähten, daß sie ihn, den in ihrem Reichtum freiwillig Armen, bei sich geduldet und beinahe gefangen gehalten hätten, wie er, ein umgekehrter Faust, mit der Kraft des Sterbenden in die Welt rannte, um die Welt zu fliehen, wie er, ein umgekehrter Prometheus, in die Wüste floh, weil er das Leben, sein wahres Leben liebte, wie er, ein anderer König Lear, in die Nacht stürmte und auf der Heide das Haar lieber den Winden und die Brust dem Unwetter preisgab, ehe er in das Haus der Seinen, die von ihm abgefallen waren, weil sie nie die Seinen gewesen, zurückkehrte, wie er unterwegs in einem kleinen Dorfbahnhof zusammenbrach und noch auf dem Totenbett einen Jähzornsanfall bekam, weil er sein gewohntes weiches

Kissen unter dem Kopfe fand, das ihm die Tochter Cordelia untergeschoben hatte.

Heiliges Rußland! Dein Lew Nikolajewitsch ist kein Selbstgerechter gewesen! Er war ein Mann und ein Kämpfer, der mit größerer Kraft und innigerer Sehnsucht, als wir alle sie vermögen, nach der Reinheit und der Einheit des Lebens begehrt hat und der ein Erbe der alten Weisheit der großen Einsamen aller Zeiten gewesen ist, mild und schrecklich ist er gewesen und gegen keinen so streng wie gegen sich selbst. Als ein Milder und Schrecklicher ist er nun in die Geschichte eingegangen und ist für uns nicht mehr der Verfasser seiner Werke, sondern die Gestalt Lew Nikolajewitsch Tolstoi. Großes, weites, unergründliches, wildes und inniges Rußland! Wenn je Propheten und heilige Männer waren, dann ist der aus ihrer Zahl, der jetzt von uns gegangen ist. Wir, die Heiden und die Völker, wir danken dir, daß du uns deinen köstlichen Anblick geschenkt hast! Wir danken dir, daß Tolstoi in uns lebt, in uns und unsern Kindern, in den Großen und in den Kleinen, wenn wir das unsre tun, um ein Leben der Ganzheit zu schaffen.

# Zu Tolstois Tagebuch

(1918)

■ wäre abgeschmackt,« so lese ich heute in einem Aufsatz Fritz Mauthners, »dem Dichter irgendeinen Glauben oder Aberglauben verwehren zu wollen.« Aus dem Zusammenhang ergibt sich nicht mit voller Sicherheit, ob demnach dem Dichter sein Glaube, welcher Art er auch immer sei, gelassen werden soll, oder ob ihm eingeräumt werden soll, er dürfe, gleichviel, wie sein Denken, sofern er eins hat, dazu stehe, mit jedwedem Glaubensgebilde spielen. Von dieser zuletzt genannten Erlaubnis Gebrauch zu machen, scheint mir nun allerdings das Kennzeichen einer gewissen Art keineswegs unbegabter, anschniegamer, nachahmender, Persönlichkeit nämlich vortäuschender, täuschender Talente zu sein, die in hervorragendem Maße und spezifischem Sinne die hier keineswegs rühmende Bezeichnung geschmackvoll verdienen. Wenn Hofmannsthal zum Beispiel in der berühmten kleinen Prosadichtung »Ein Brief«, auf die ich einmal glänzend hineingefallen bin, im Tone echter, letzter Erschütterung der Verzweiflung an der Sprache Ausdruck gibt, um ein paar Jährchen darauf mit seiner Christine die Heimreise zum behaglichen Plausch mit dem Publikum anzutreten, das er nun nicht mehr verläßt, wenn der junge Kornfeld uns mit seiner kalt servierten »Legende« daran erinnert, daß das Wort Ente für Lügennachricht von einem Wortscherz stammt, der aus Legende Lug=ende gemacht hat, wenn Walter Hasenclever Antigone aufs Pferd und Teiresias ins Parkett setzt, um seinen pazifistischen Pegalus in Reinhardts Stall zu bringen, wenn Gerhart Hauptmann, mit einer unvergleichlichen Mimikry, zu machtvollen Stoffen greift, sie auch in der Einzelvision kräftig und zart ausgestaltet und seine Falschheit nur durch ölpapierene Unbeteiligung der Sprache und eitel gebildete Partizipialkonstruktionen verrät, wenn er so heute den



schleischen Christus und morgen den Tessiner Antichrist, vorgestern das kosmopolitische Festspiel und gestern nationalistisch kriegerische Schnadahüpfel und regierungsamtliche Kundgebungen zu dichten vermag: so sind das alles Symptome einer Zeit, in der die Dichter eher jeden als einen Glauben haben. Von Zeiten zu Zeiten hat es aber Dichter gegeben, die nicht so geschmackvoll, sondern hervorragend abgeschmakt waren: ist der Dichter, wie es nach den modernen Beispielen scheint, ein geschmeidiges schillerndes Wesen ohne Treue und Glauben und ohne Zentrum, ein Spieler ohne Ziel und Willen und Vernunft, so möchte man für die Männer, von denen die Upanishaden und Psalmen stammen, für Aischylos und Dante und Shakespeare eine andre Benennung suchen als die eines Dichters.

Ein Mann von einer so abgeschmackten Klotzigkeit der Gesinnung, dem es um die Übereinstimmung von Vernunft und Leben ging, war der Russe Lew Nikolajewitsch Tolstoi, dessen intimstes Leben wir jetzt in seinen Tagebüchern kennen lernen sollen. Der erste Band ist erschienen (Leo Tolstoi: Tagebuch. Erster Band. 1895—1899. Deutsche Ausgabe von Ludwig Berndt. München bei Georg Müller, 1917), weitere werden folgen.

Sein intimstes, das heißt bei diesem Mann: sein religiöses Leben. Religion aber heißt bei ihm Vernunft, und vernünftig ist ihm, was dem wahren Heil dient. Bei uns gilt er als Mystiker, bei seinen Landsleuten als Ketzer, er war so vernünftig, daß das, was die Dutzendmenschen, die sich für vernünftig halten, im Leben suchen, ihm gar keinen Sinn bot. Er verwarf den Unsinn, gleichviel, ob er ihn im Triebleben des Einzelegoismus, im Staat oder in den Dogmen der Kirche am Werk sah, aber er suchte, innig und leidenschaftlich, den Sinn. Die andern, die den Unsinn im einzelnen, gleich ihm, nur mit minderer Kraft verwerfen, glauben meistens an nichts, das heißt aber: sie glauben eben an das, was sie im einzelnen und relativ aus den Glaubensvorstellungen tilgen wollen, im ganzen und absolut, an den Un-



sinn nämlich: Tolstoi glaubte, daß Welt und Leben einen Sinn haben müssen, und daß es unsere Aufgabe sei, ihn, der mit Sinnen freilich nicht zu gewahren ist, vom Geiste her als Wirklichkeit zu bereiten.

So eine Aufgabe ist den Leuten, die sich Menschen nennen oder gar für Führer, Hauptleute und Baumeister halten, viel zu schwer, viel zu unendlich, und das Unendliche, die einzige Wirklichkeit, die es gibt, die Wirklichkeit, in der wir vor unsrer Geburt waren und nach unserm Tod sein werden und daher nach allergrößter Wahrscheinlichkeit auch im Leben sind, die Unendlichkeit, die der Intensität nach jedes Teilchen unsres Leibes und jeder Moment unsres öden Gelebes in sich birgt, die nennen wir Narren hierzulande das Unmögliche. Woran wir Hand anlegen, wollen wir auch erleben, ehe wir tot sind, ist es zu verwundern, daß wir lieber Wälder umhauen als Forstwirtschaft treiben, und daß wir einander lieber mit technisch vollkommensten Methoden totschiessen und ersticken, als daß wir Frieden halten und Liebe üben?

Vor dem einzigen Glauben, den es in Wahrheit gibt, vor dem nämlich, der als letzte Rakete unsrer Vernunft entsteigt, retten wir uns ängstlich mit Hilfe des Historismus, der Geschmäckerei und des Skeptizismus.

Tolstoi hat nicht für einen Dreier historischen Sinn gehabt, und die großen Religiösen, Propheten und Täter aller Vergangenheiten interessierten ihn nur, weil sie aus ihrem Leben zu demselben Ergebnis gekommen waren wie er aus seinem, daraus ergab sich ihm ein Gefühl und Wissen vom ewig Gültigen, dem keinerlei Umstände etwas anhaben können.

Er hat für diese Erkenntnis immer neuen Ausdruck gesucht, und der wichtigste Teil seines Tagebuchs zeigt uns das unablässige Ringen des Manns, dem sprachlos Erlebten eine Sprache, dem Ausdruck eine bezwingende, ansteckende, unausweichliche, jedem einleuchtende Gestalt zu finden, von seinen vielen, immer

neuen Formulierungen führe ich hier eine einzige an: »Drei Fragen: Welche Zeit ist die wichtigste? Welcher Mensch? Welche Seele? Zeit — der Augenblick, Mensch — der, mit dem man's gerade zu tun hat, Seele — Rettung der eigenen Seele, Liebeswerk also.«

Man weiß, und man sieht es auch an diesen schlagkräftigen paar Worten, die so positiv sind: er übte schonungslose Kritik an jeglicher Politik, gleichviel, ob sie von der Hierarchie, dem Zarismus, scheindemokratischen Oligarchien, Massenmächten oder revolutionären Gewaltregierungen betrieben wurde, ihm waren die Prinzipien des öffentlichen Lebens keine andern als die des privaten, und alle überindividuellen Gebilde waren diesem erfrischend Herzhaften und Unbefangenen, diesem Denkgewübten und umfassend Gebildeten, der sich herausnahm, bei all seinem Geiste geradezu und treu zu sein wie ein Bauer, all diese heiligen Geschichtsprodukte waren ihm Jaggernauts und wahrhafte Sarkophage der Menschheit, wenn sie irgend einem Individuum ein Opfer auferlegten.

Das war ihm nun einmal sicher: Opfer ohne Freiwilligkeit kann es nicht geben, und Freiwilligkeit nicht ohne Regsamkeit des Geistes und Herzens.

Er war besser als das feige Gefindel, das sich für eine Menschengesellschaft hält, weil er kräftiger war. Und da er bei Kräften war, strömte aus ihm wundervoll viel Freude und Beilegung.

Daß er aus Liebe schwach war und sich seine Gesellschaft verdarb, daß er sich immerzu Skrupel machte und Kämpfe in sich aufführte, weil er sich nie genug tun konnte, weil er immer wuchs und immer Vollständigeres von sich verlangte, war seine private Angelegenheit. Wir sind Narren, wenn uns diese Begleiterscheinungen seiner Kraft und Herrlichkeit vorwiegend interessieren. Wir sind Narren, wenn in dem Verhältnis zwischen uns und dem großen Seelenforscher Tolstoi wir die Psycho-

logen sein wollen, Das ist nichts anders, wie wenn die Mikrobe unterm Mikroskop sich einbildete, die ganze Veranstaltung sei getroffen, weil sie ein erhebliches Interesse an dem Auge des Forschers nehme. Einstweilen tun wir Objekte Tolstois besser, stillzuhalten und zu empfangen; bloß Schläge werden es schon nicht sein. Er war ein großer Pädagog, dieser Dichter, und daß ihm die Rangen aus der Schule gelaufen sind, weil Soldaten und Räuberles zu Spielen sie mehr reizte als das Erlernen der Menschlichkeit, spricht nicht gegen ihn. Er hat es immer für unanständig gehalten, aus Erfahrungen zu lernen; er hat vorher gewußt, was die Erfahrung bestätigt hat.

In der Zeit, in die uns dieser erste Band führt, wo wir ihn immer mit Aufrufen an die Menschheit, mit Briefen an den Zaren und politische Körperschaften, mit offenen und privaten Briefen um des Friedens und vernünftigen Lebens willen beschäftigt sehen, wo er das Herz einer über die Welt verbreiteten Gemeinde ist und aus allen Ländern Besuche empfängt (aus Deutschland wenigstens in Gestalt einer feigherzig liberalen Schmähschrift Spielhagens), wo er für Hungerleidende, Verfolgte, Duchoboren und Antimilitaristen sorgt, wo er die Philosophen und Ethiker aller Zeiten durchforscht und immer leidenschaftlicher am Ausdruck seiner Gedanken und der Gestaltung seines Lebens arbeitet, wo er wichtigste Schriften über Kunst und Leben herausgibt, schreibt er dazu noch, in immer neuen Entwürfen und Fassungen, große Dichtungen wie die »Auferstehung«, den Vater Sergius, den Hadshi Murad und manches andre, das erst später fertig wurde. Das alles aber, da er ein wirklicher Mensch war, ein Genosse der Echten, keineswegs aber ein Zeitgenosse, bildet eine einzige Einheit; es ist zum Lachen, daß man das erst versichern muß. Nicht ein Quentchen irgendeines Aberglaubens oder alexandrinischer Spielerei ist darin; er suchte schon lange, gleichviel, ob er Abhandlungen oder einen Roman oder eine Novelle oder Volkserzählung schrieb, nur

den besten, den packenden und nachhaltigen Ausdruck für seine  
Gefinnung, die Welt mit Augen sehen, zu dem Gesehenen  
denken, aus der Erkenntnis heraus wollen und tun war ihm  
untrennbar beifammen, alles, was an ihm mit solchen Worten  
gerühmt wird, ist das schlechthin Notwendige und Natürliche  
und müßte sich von selbst verstehen, gäbe es aber in den führenden  
Geistern und dem, was sie von sich geben, diese Einheit, so wäre  
auch in der Menschheit, im Leben ihres Geistes wie in ihrem  
Zusammenleben, Einheit da, und kein Vertreter des Geistes  
brauchte mehr für das Niederlassungsrecht jedweden Glaubens  
und Aberglaubens in den Hirnen der Dichter zu plädieren.  
Für die Reinigung, die von nun an unsere Aufgabe ist, fordere  
ich, soll man's fanatisch oder terroristisch nennen, ohne Schonung,  
die ich fürder nicht mehr kennen will, Einen Glauben, einen  
einzigen, den nämlich, den wir haben, wir alle, wiewohl ihn  
die allermeisten in sich verschütten oder verstecken oder verleug-  
nen oder verfälschen, darum allein hat die Jugend das Recht  
und das Amt, gegen die Alten aufzubegehren, weil die ihn  
gar oft ohne Gnade verloren und verstoßen haben, wo die  
Jungen den ihren noch in sich retten und finden können, und  
wenn wir über dieser Erneuerung und frohen, geraden, un-  
nachgiebigen Schaffensgewalt — von der eine gewisse Jugend,  
die sich als neueste Mode aufspielt, bisher nur den lyrisch aphori-  
stischen, sprach- und vernunftwidrigen Schwall, aber keineswegs  
die Echtheit und Treue der ursprünglichen Not und tapfern  
Folge zu kosten gibt — wenn wir darüber einbüßen sollten,  
was man bei uns so Dichter nennt, so wollen wir uns in Gottes  
Namen mit Menschen vom Schlage Tolstois begnügen.

# Peter Kropotkin

⟨1912/13⟩

## I

Siebzig Jahre alt ist Peter Kropotkin am 9. Dezember geworden. Einer der besten Söhne des russischen Volkes, dem alle Völker der Erde für seine Forschungen, für seine Wahrhaftigkeit und Treue, für seine Tapferkeit und sein exemplarisches Leben zu danken haben, der das Leben vieler Tausender, gleichviel welche Sprache sie sprechen, beglückt und bereichert hat, begeht seinen siebzigsten Geburtstag in der Verbannung.

Die Fürsten Kropotkin, denen der Mann entstammt, der sich einfach Peter Kropotkin nennt und das Leben eines armen Privatgelehrten führt, gehören zum ältesten russischen Adel. Ein Großfürst von Kiew, Großfürsten von Smolensk sind unter seinen Vorfahren. Die Familie war reichbegütet. So hat er denn auch die Erziehung eines Aristokratenprossen durchgemacht und wurde schon als Kind von acht Jahren vom Kaiser Nikolaus persönlich zur Aufnahme ins Pagenkorps bestimmt, die privilegierte Militärschule, die unmittelbar an den kaiserlichen Hofhalt angeschlossen war und in die nur eine beschränkte Zahl adlige Knaben aufgenommen wurden. Als Fünfzehnjähriger, als einer, der durch die russische Literatur schon von einem Hauch der Freiheit angeweht war und seiner Umgebung schon zu widerstreben anfang, trat er ein. Der Unterricht war übrigens, besonders in Naturwissenschaft und Mathematik, gut und lebendig und jedenfalls besser als in unsern höheren Lehranstalten. Überdies beschäftigte sich Kropotkins Bruder Alexander mit der Ausbildung seines Geistes, und das Beste tat, wie immer, die eigene Natur und der Wissensdrang, der sich seine rechte Nahrung fand. Auch drangen die Schriften der Revolutionäre, zumal Alexander Herzens, bis in diese kaiser-

liche Schule vor. Durch des achtzehnjährigen Kropotkin Initiative bildete sich unter den Schülern eine kleine revolutionäre Freundesgruppe. Groß war die Begeisterung, vor allem für den Zaren Alexander, unter diesen Jünglingen, als am 17. März 1861 das Manifest erschien, das die Aufhebung der Leibeigenschaft verkündete. Bald freilich merkte er, wie schändlich es um die Durchführung der großen Reform bestellt war, wie die bisherigen Leibeigenen durch die schweren Loskaufbedingungen zugrunde gerichtet wurden, wie jetzt, am Vorabend des polnischen Aufstandes, der Kampf zwischen Reaktion und Revolution neu auflodern mußte und wie von nun an der Kaiser völlig der Reaktion verfallen war.

Peter Kropotkin sollte nach dem entschiedenen Wunsch seines Vaters Offizier werden und wagte es noch nicht, mit dem Vater zu brechen und sich als armer Student durchzuschlagen. So wählte er denn einen andern Weg, zu lernen, die Welt zu erforschen und sich nützlich zu machen: er meldete sich zu den Amurkosaken, die im fernen Sibirien standen, während ihn die glänzende Karriere in einem Petersburger Garderegiment erwartete.

So ging der junge Kropotkin für fünf Jahre nach Sibirien, ein Jahr, nachdem Michael Bakunin von dort entflohen war. Er selbst bezeichnet diese fünf Jahre Sibirien als die wahre Schule seines Lebens und Charakters. Mit eigentlich militärischen Dingen hatte er fast nichts zu tun, wohl aber mit Verwaltungsreformen und Forschungsreisen. Er lernte das Leben in der Natur, das Leben der Bauern kennen und kam mit allen Kreisen der Gesellschaft, von ganz oben bis tief unten in Berührung. Und er lernte Sachlichkeit, Hingabe, Einfachheit, Genügsamkeit. Hier entschied sich die erste Richtung seiner wissenschaftlichen Interessen: Geographie, und zugleich schon verband sich ihm mit diesem Drang, die Tatsachen der irdischen Natur und ihres Aufbaus zu erfahren, die Liebe zu den



Menschen und ihren natürlichen Einrichtungen und Gefühlen. Er machte große Forschungsreisen in die damals noch ganz unerforschte Mandschurei, befuhr den Sungarifluß, machte wichtige Entdeckungen im sibirischen Hochland und legte den Grund zu seiner neuen Anschauung über den Aufbau der asiatischen Gebirge und Hochebenen, mit der er später die Geographie jener Länder umwälzte.

Und dort legte er, aus dem eigenen Leben, aus dem Umgang mit Natur und Menschen, aus der negativen und positiven Erfahrung heraus, den Grund zu seinem Anarchismus. Es ist immer so: was andere erfahren und gelehrt haben, kann einer nur aufnehmen, der von sich aus darauf vorbereitet war. Darum ist jedes Empfangen ein Verarbeiten, Ändern, Fortpflanzen. Nur daß die Grade der Originalität verschieden sind. Hier stehen wir an dem Punkte, wo die Tradition der Revolution, Kropotkins Natur und seine besondere Erfahrung des Lebens einander begegnen und ihn zu dem Eigenen machen, der das Leben der Tiere und Menschen, der Völkergeschichte, der Familien, Verbände und Einzelnen neu geschaut hat. Er war amtlich, innerhalb einer sehr liberalen Verwaltung, in der noch der Geist des Reformers Murawiew (Amurski) lebte, für den auch Bakunin eine Zeitlang begeistert war, mit Reformen beschäftigt und erlebte zweierlei: wie die Reaktion den Liberalismus sofort zur Seite drängte, als er Ernst machen wollte, und wie unmöglich es überhaupt sei, »für die Masse des Volkes auf dem Wege der obrigkeitlichen Verwaltung etwas wirklich Heißames zu schaffen«. Er sagt darüber selbst: »Dieser Illusion entsagte ich ein für allemal. Das Verständnis nicht nur für die Menschen und ihren Charakter, sondern vor allem für die inneren Triebfedern des Gesellschaftslebens ging mir auf. Die aufbauende Arbeit, die von der namenlosen Menge geleistet wird und der die Bücher so selten Beachtung schenken, und die große Bedeutung dieser aufbauenden Arbeit für



die Entwicklung der Formen der Gesellschaft trat mir sichtbar vor Augen.« Er schildert, wie er die Duchoborengemeinden der Amurprovinz mit ihrer von Brüderlichkeit und Kommunismus stark erfüllten Organisation in Blüte sah, während die Staatskolonisation mißlang, welche tiefen, erleuchtenden Eindruck ihm das Leben der jeder Zivilisation fernen, aber fest und gar nicht »primitiv« organisierten Eingeborenengemeinden machte. Er sah, wie überall, wo es nicht auf Parade, sondern auf Wirklichkeit ankommt, die Disziplin verlagert und die Verstärkung und Freiheit das Leben schafft. Und er sah noch etwas: war er auch in all den Jahren als Verwaltungsreformer und Forschungsreisender tätig gewesen, so erkannte er doch, vor allem an der Behandlung der verbannten polnischen Revolutionäre, daß er nicht Offizier bleiben konnte. So trat er denn — zusammen mit seinem Bruder — aus dem Militärdienst aus und wurde 1867 als Fünfundzwanzigjähriger Student in St. Petersburg.

## II

Ein Student ist bei uns in der Regel ein Wesen, das zwischen Unreife und plötzlich überraschender Freiheit, gewohnter Gängelung und Übermut, Erstaunen und fertig scheinender Überlegenheit hin und her schwankt. Er ist kein Füllen mehr, da er schon über ein Jahrzehnt die Kandare der Schule gespürt hat, und gebärdet sich doch in diesem Zwischenalter zwischen der Zucht der Schule und dem Zwang des Amtes und Erwerbes oft wie einer, der zugleich die Flegeljahre des Buben nachzuholen und die vornehme Würde des privilegierten Erwachsenen vorwegzunehmen hat.

Ein anderer Student war Peter Kropotkin, als er sich mit fünfundzwanzig Jahren entschloß aus dem Militär- und Verwaltungsdienst auszuscheiden und sich ganz den Wissenschaften zu widmen. Ob er sich schon bei diesen Entschlüssen der

Jugend nicht von einem festen Prinzip, sondern von den Fügungen des Lebens leiten ließ, ist doch auch diese Wendung seines Lebens musterhaft und vorbildlich. Es wird zu allen Zeiten nötig sein, daß junge Menschen aus der produktiven Wirtschaft ausscheiden, um sich ganz lernend und übend der Wissenschaft oder Kunst hinzugeben. Aber nicht so dürfte es sein, daß Stellung oder Vermögen des Vaters die Anwartschaft zum Privileg mit sich bringt, und daß die jungen Leute die ersten fünfundzwanzig Jahre ihres Lebens mit Theorie und formaler Bildung verbringen, um dann durch das Tor von »Prüfungen« in die Reihen der Fürsten einzutreten, viel früher, schon zwischen den Spielen der Kindheit müßten wirtschaftliche Leistungen und wahrhafte Prüfungen des Lebens einsetzen, und wer sich dann als ein erstmals Bewährter zum Studium wendete, müßte es tun als ein von der Gemeinde geachteter Arbeiter und als ein von innen in bestimmte Richtung Berufener.

Kropotkin war aus Leben und nützlicher Tätigkeit heraus Student geworden, wußte, was er wollte, und bestimmte den Plan seiner Arbeiten selbst. Aus der Arbeit heraus war er zum Forscher geworden, ein Ziel schwebte ihm vor, als er sich zum Forschen, Material sammeln und Besinnen zurückzog. Dieses Ziel hat er erreicht: nach jahrelanger Arbeit zeigte sich ihm der physikalische Aufbau Asiens in einer neuen Gestalt, wie sie seitdem von den Geographen und Kartographen akzeptiert worden ist. Nur daß die wenigsten wissen, daß diese neue Anschauung der Gebirgsformation Zentralasiens, wie sie zuerst in einer Karte Petermanns bekannt geworden ist, auf die Intuition und die jahrelangen Forschungen Kropotkins zurückgeht. Kropotkin beklagt sich nicht darüber, so sehr er sich bewußt ist, daß diese Umwandlung auf ihn und die Veröffentlichungen zurückgeht, die erschienen, während er Gefangener auf der Peters-Pauls-Festung war, so zufrieden ist er doch damit, daß, wie er in seinen Memoiren schreibt, »jetzt nur wenige Kartographen

den Ursprung dieser weitgehenden Änderungen auf der Karte Asiens anzugeben vermöchten«, und er fügt hinzu: »Auf wissenschaftlichem Gebiet ist es besser, daß neue Ideen sich Bahn brechen, ohne sich an einen Namen zu binden, die Irrtümer, die bei der ersten Aufstellung einer Theorie unvermeidlich sind, werden dann leichter ihre Berichtigung finden.«

Hier ist nicht der Ort, ich bin auch nicht geeignet, über diese und weitere Forschungen auf geographischem und geologischem Gebiet mich zu verbreiten. Kropotkin war im Auftrag der Geographischen Gesellschaft auf eine Forschungsreise nach Finnland gereist, als er telegraphisch den Antrag erhielt, die Stelle des Sekretärs dieser Gesellschaft anzunehmen. Er aber war — 1871 — an einer Wende seines Lebens angelangt und lehnte ab. Wohl sah er in seiner Wissenschaft große Aufgaben vor sich, in ihm lebte eine neue Theorie von periodischen Eiszeiten, die damals noch für Ketzerei galt, er sah den Zusammenhang dieser Anschauung mit der Erklärung der jetzigen Verbreitung der Tier- und Pflanzenwelt, der Entstehung von Steppen und Wüsten, und er sah noch mehr: er sah, wie diese Wissenschaft von außerordentlicher Bedeutung, nicht nur für die Erkenntnis, sondern für das Leben der Menschen auf Jahrtausende hinaus war, er sah für die Menschen die Aufgabe, Mittel gegen die fortschreitende Austrocknung in dieser unserer Erdperiode zu finden, »der Zentralasien schon zum Opfer gefallen ist und die zur Zeit Südeuropa bedroht«.

Aber er sah, daß die erhabene Freude der Wissenschaft in unsern Zuständen ein Vorrecht und Unrecht war, und daß es für die gewaltigen Aufgaben, die den Menschen gegen die Naturprozesse gestellt sind, eines unmittelbaren Kampfes gegen Not und Unterdrückung, eines Kampfes zur Befreiung der Massen allererst bedarf. Gerade weil er den Zusammenhang der Erkenntnis mit dem Leben einsah, weil er merkte, daß die Wissenschaft ein Instrument der Menschheit im Kampf gegen die

Natur sein mußte, weil sich ihm erschloß, was für zähe Kämpfe der Menschheit erst bevorstanden, wurde er nun Sozialist und Revolutionär. Das Erste zuerst, vor allem das Dringendste, das erkannte er nun. Wollte die Wissenschaft mehr sein als eine Spielerei des Geistes, wollte sie das Werkzeug der Menschheit sein, so wie Verstand und Gedächtnis und Sprache das Hilfsmittel jedes einzelnen Menschen ist, so mußte vor allem ändern die Menschheit aufhören, sich unter einander zu zerfleischen und sich selbst zu unterdrücken: der sozialen Ungleichheit und dem politischen Druck mußte ein Ende gemacht werden, solidarische Gemeinden, ein einiges Volk, einträchtige und zusammenwirkende Völker, die Menschheit als Wirklichkeit mußte geschaffen werden. Dazu war vor allem nötig: Liebe zum Volk, Wirken in den Massen, Verzicht auf jegliches Privileg, auch auf das der Wissenschaft.

Er kehrte nach Petersburg zurück und merkte: die liberale Ära war vorbei, Reaktion und Leisetreterei waren herrschend geworden. Aber in der Jugend, vor allem auch unter den Frauen gärte es, da waren Kräfte, die Nützliches tun und umgestaltend wirken wollten. Auch Kropotkin fühlte sich als ein Gärerender und Suchender, und so entschloß er sich, noch einmal mit dem Studium, diesmal zu dem unmittelbar praktischen Zweck der Volksaufklärung, zu beginnen. Er reiste ins Ausland, näherte sich in Genf den Kreisen der Internationalen Arbeiterassoziation und lernte im Jura den Zweig dieses Bundes kennen, der dem Zentralismus und der Politik abgeneigt war und dessen Anschauungen am stärksten von dem Russen Michael Bakunin vertreten wurden.

Wir wissen im voraus, daß Kropotkin nun zeit seines Lebens zu diesen Männern gehören wird und mit Cafiero, den beiden Reclus und so manchen andern das Werk Bakunins fortführen wird. Was diese, Bakunin, Elysée Reclus, Peter Kropotkin unter einander eint und kennzeichnet, ist die unvergleichliche

Innigkeit ihres Positivismus. Einsicht, Erkennen der Tatsachen, Naturwissenschaft lebte in ihnen als Grundlage einer durchaus seelenvollen, in allen Lagen bewährten Menschenliebe. Ihnen war und blieb Ehrgeiz und Erfolgslucht jederzeit fremd, sie hatten nicht nur in der Theorie, sondern als persönliches Bedürfnis eine tiefe Abneigung gegen Autorität und Führertum. Religion, Mystik, Metaphysik, Philosophie als Stütze oder Widerspiegelung ihres adligen Wesens brauchten sie nicht, sie hatten eine völlig andere Natur als Proudhon oder Tolstoi, bei denen beiden Rationalismus und Naturanschauung ebenfalls die Grundlage waren, von der aus sie aber immer nach dem religiösen oder philosophischen Erfassen der Idee und des Absoluten emporrangen. Kropotkin und die andern, die hier genannt wurden, sind nicht weniger innig, nicht weniger fest, nicht weniger religiös, sie sind ganz seltene Beispiele eines wissenschaftlichen Positivismus, der im Leben auf das Ganze und Vollendete geht, während er in der Weltanschauung auf jegliches Absolute Verzicht leistet.

Solche natürliche Vornehmheit und Milde, die untrennbar verbunden ist mit soviel überaus großer Stärke und Härte in der Sache, Hingebung bis zur Aufopferung und zum Fanatismus, Liebe zu den Armen bis zum begeisterten und manchmal fast an Mystizismus grenzenden, wennschon wissenschaftlich begründeten Glauben, daß der Einzelne in der Entwicklung fast nichts, die Masse und das niedere Volk fast alles bedeute, — das alles lag schon von Haus aus in Kropotkin, wurde aber zur Klarheit und Bestimmtheit erst gebracht in seinem Umgang mit den Uhrmachern der Jura-föderation. Hier lernte und übte er, daß es keine größere Freude für den Mann des Geistes gibt als Brüderlichkeit und keine größere Scham für den Geist als das Mißverhältnis der Herrschaft. Hier, im Umgang mit solchen, die noch unter dem Eindruck der vor kurzem zusammengebrochenen Pariser Kommune standen, lernte er, was für die

Revolution not tut: klare Erkenntnis dessen, was es zu bauen gibt, und unmittelbares Losgehen auf die völlige Umgestaltung von Grund aus. »In diesem Fall«, sagt er, »wird der Streit weit weniger durch die Wirksamkeit von Feuerwaffen entschieden werden als durch die Kraft des schöpferischen Geistes, der bei dem Neuaufbau der menschlichen Gesellschaft ins Leben tritt.« Die Revolution ist für ihn der seltene Augenblick im Leben der Völker, wo die konstruktiven Kräfte strahlend über den Schlendrian hervorbrechen, zunächst in den unterdrückten Klassen, dann aber auch in mehr und mehr Einzelnen aus den Schichten der Privilegierten.

So kehrte er als Revolutionär, als Sozialist und, ohne daß das Wort schon viel gebraucht wurde, als Anarchist nach Rußland zurück und schloß sich dem Kreis der jungen Männer und Frauen an, die man seit Turgenjew Nihilisten nennt. Wer es nicht weiß, lese in den Memoiren Kropotkins nach, wie falsch es ist, den Terrorismus, der ein politisches Kampfmittel einer bestimmten Epoche war, mit dem Nihilismus zu verwechseln. Der Nihilist war ein neuer Typus in der russischen Gesellschaft, der dadurch, daß er mit der Konvention, Fügsamkeit und Weichlichkeit brach, in die schlaffe Oberschicht der Gesellschaft Gesundheit und Frische brachte und ihre besten Elemente dem Volk näherte. Die Verneinung des Nihilisten geht gegen die Lüge, und so ist der Nihilist so positiv wie die Wahrheit und das Leben, positiv — als Gegenwirkung gegen das geschniegelte Nichts — bis zur Grobheit.

Diese junge Generation nun bildete Zirkel zu gegenseitiger Weiterbildung, zur Aufklärung des Volks durch systematische Verbreitung guter Schriften usw. Einer dieser Gesellschaften, die sich nun bald völlig zum Sozialismus entwickelte, dem Tschchaikowsky-Verein, trat Kropotkin bei.

Das waren zunächst alles Angehörige der gebildeten Klassen, die erst Fühlung mit dem Volk, zuvörderst mit den Petersburger



Fabrikarbeitern, suchten. Kropotkin schildert, wie diese Studenten nicht aus Theorien, sondern von ihrem Gewissen getrieben zum Sozialismus kamen: sie ertrugen es nicht, ein Leben des Unrechts mitzumachen, sie emanzipierten sich zunächst von der Familie und dem väterlichen Vermögen, sie hatten nicht Mitleid mit den Armen, sondern sie erwählten die freiwillige Armut. • So wie sie es sich gern gefallen ließen, Nihilisten genannt zu werden, so hätten sie sich auch gleich den Jüngern des Franziskus die Brüderschaft vom armen Leben nennen können.

Diese jungen Leute gingen nun unter Steinmetzen, Zimmerer, Weber, Baumwollspinner, Maschinisten, Brettschneider usw., agitierten unter ihnen, organisierten sie, hielten geheime Versammlungen ab. Es mußte ja alles geheim sein, weil keinerlei öffentliche Tätigkeit zum Volkswohl und zur Umgestaltung der Verhältnisse erlaubt war.

Kropotkin führte, wie manche andere, ein Doppelleben: an manchem Abend in einer eleganten Gesellschaft, dann wieder Tage und Nächte im Schafpelz in einer Arbeitervorstadt. Und immer heftiger wurde die Verfolgung durch die Polizei, immer mehr Glieder des Kreises kamen hinter Schloß und Riegel. Auch Kropotkin spürte, wie er beobachtet und verfolgt wurde. Eines Abends las er in der Geographischen Gesellschaft seinen Bericht über die Eisformationen in Rußland und Finnland vor. Am nächsten Morgen wurde er verhaftet, und die vornehme Gesellschaft und die Männer der Wissenschaft erfuhren, daß der bekannte junge Gelehrte Fürst Kropotkin mit einem in Bauerntracht gekleideten Revolutionär namens Borodin identisch war, der in geheimen Weberversammlungen das Wort führte. Über zwei Jahre saß er in der Peter=Paulsfestung gefangen, ohne daß es zu einem Gerichtsverfahren gekommen wäre. Im Juni 1876 gelang es ihm, nach einer sorgfältigen Vorbereitung und unterstützt von zahlreichen Freunden, aus dem Hospital des Untersuchungsgefängnisses zu entfliehen. Auch die Flucht über die



Grenze gelang, und es begann nun die lange und legensreiche Periode seiner Tätigkeit im Rahmen der westeuropäischen Zivilisation, einer literarischen Tätigkeit, die ohne sein Zutun eine für alle Völker der Erde geworden ist. Abgesehen von den sogenannten wilden und barbarischen Völkerschaften, die ihn als ihren liebevollen Fürsprecher auch noch kennen lernen werden, wenn die zivilisierten Staaten ihnen das Leben lassen, gibt es von China, Japan, Indien, über ganz Europa nach Nord- und Südamerika, Australien, Süd- und Nordafrika hin kaum ein Volk, in dem nicht Schriften Peter Kropotkins zu Tausenden verbreitet wären.

### III

Im Anschluß an seinen Lebensgang ist bisher in großen Zügen das Wesen Peter Kropotkins geschildert worden. Es braucht kaum gesagt zu werden, daß den Leitfaden zu dieser Darstellung Kropotkins eigene Lebenserinnerungen bilden mußten, die im Jahre 1900 unter dem Titel »Memoiren eines Revolutionärs« in zwei Bänden deutsch erschienen und seitdem öfter aufgelegt worden sind. Das ist eines der wundervollen Bücher Kropotkins, in denen die gefestigte Stille eines überlegenen Geistes alle Unruhe und allen Wirrwarr des Lebens bewältigt zu haben scheint. Alles, was der Erzähler innerlich erlebt und äußerlich treibt, ist in die Zeit, ihre Zustände, Bestrebungen und Spaltungen hinein verflochten, immer wird uns vom Dasein der eigenen Person des Verfassers nur das mitgeteilt, was zur öffentlichen Wirklichkeit gehört, nie haben wir, wie sonst so oft in Memoiren, den Eindruck, es werde die Zeit als Spiegel benutzt, in dem sich die Eitelkeit wohlgefällig betrachtet. Dabei steigert sich die Erzählung immer wieder zu spannenden, bald lebenswürdig heiteren, bald erschütternd aufregenden Epifoden. Abschnitte, wie sein Erlebnis mit den jüdischen Schmugglern, die ihm die revolutionären Schriften, die er aus der Schweiz mitgebracht hatte,

über die Grenze brachten, darf man nicht aus zweiter Hand kennen lernen, das muß man sich von ihm selbst erzählen lassen. Aber was einem nachdenklichen Leser bei solchen Erlebnissen Kropotkins auffällt und einfällt, diese Randbemerkungen sollen wohl mitgeteilt werden. Da hat Peter Kropotkin die Ehrlichkeit der gewerbsmäßigen jüdischen Grenzschmuggler kennen gelernt und ergötzlich geschildert. Und überall in seinem Leben, wo er in mehreren Ländern mit den kleinen Leuten aus dem Volk zu tun hatte, gleichviel ob es Bauern, Industriearbeiter oder Heimarbeiter waren, hat er Hilfsbereitschaft, Güte, natürliche Liebenswürdigkeit gefunden. Es waltet da ein seltsames Verhältnis der Gegenseitigkeit zwischen innerem Wesen und äußeren Begegnungen, zwischen Charakter und Schicksal. Schließlich, wenn man in ein gewisses Alter kommt, wo die Illusionen und Gärungen schwinden, geht es doch jeglichem Menschen so, daß er nicht eigentlich mehr ein Mißverhältnis zwischen dem, was ihm von außen zustoßt, und seiner inneren Natur findet: der Sehnsucht und des Unerfüllten, des Leids und der Entbehrung, des Verzichtes und der Entsagung bleibt wahrlich genug, und selbst wenn es nach dem Goethewort kommt: Was man in der Jugend wünscht, hat man im Alter die Fülle, liegt darin noch Enttäuschung und Hohn genug: denn warum ist der Jugendkraft der schmerzliche Wunsch, der Erfüllung aber das Alter beigegeben worden? Trotz alledem indessen: sind wir erst reif, ist es uns nicht mehr so, als sei eine unausfüllbare Kluft zwischen unsrer Bestimmung und unserm Los, vielmehr dürfen wir uns zu der Einsicht bekennen, daß — nehmt alles nur in allem — was uns von außen her fehlt, ein gar nicht übles Bild unsrer eignen Fehler, und was uns zuteil wird, der Ausdruck unsres Wesens ist. Ein höchst übler Spruch des Materialismus lautet: Der Mensch ist, was er ist, eine bessere Wahrheit wäre zu sagen, daß der Gott, der uns unser Teil zumißt, solange wir leben, seinen Sitz in unsrer eignen Brust

aufgeschlagen hat. Daß für uns dieses Eine, das unser Leben heißt, in diese scheinbar so völlig getrennten Zwei auseinander gefallen ist: die äußere Welt einerseits, die da Zufall der Geburt, des Vermögens, der Freunde und Angehörigen, des Berufs, der Zeitereignisse, des Wetters, der Krankheiten und Unfälle, der Begegnungen mit Menschen heißt, und unser inneres Wesen andererseits, Charakter, Naturell, Temperament, Begabung, Neigung, Organisation oder wie man es nennen will, und daß doch, wenn's zum Schlusse kommt, all unser Leben so wird, daß wir, befriedigt oder gramzerfressen, ausrufen dürfen: mea culpa oder meum opus! meine Schuld oder mein Werk, und daß als nochmalige Steigerung aber dann noch dazukommt, daß das kleine Individuum sich an diesem seinem eigenen Wesen unschuldig fühlt und Schuld oder Verdienst für seine Anlage und Spannkraft wieder dem Weltganzen zuschreiben muß, — dieses Hin und Her, diese Verflochtenheit, diese Identität und doch Nichtidentität des unendlich Kleinen mit dem unendlich Großen macht das Wesen aller Tragik und aller Komik des Menschenlebens aus.

Wenden wir diese Betrachtung, die zu einem Bereich gehört, in dem man sich schon bewegt haben muß, um es recht zu ermessen, auf unsern Fall an, so ist zu sagen: Da ist Peter Kropotkin, der mit seinen Augen überall, wo er ursprünglichen Menschen schlag am Werke sah, Freundlichkeit, Güte, gegenseitige Verbindung gesehen hat. Und nun ist die Frage, die ich nicht zum erstenmal stelle: erwächst seine Theorie und Propaganda des Kommunismus und Anarchismus, der gegenseitigen Hilfe, die die Freiheit ermöglicht und der Freiheit bedarf, aus seinen Erlebnissen, die ihm von außen kamen, und hätte er etwa, wenn ihm nur lauter Haß, Widerwärtigkeit und Gemeinheit begegnet wären, eine Theorie des Hasses, des Kampfes aller gegen alle, der Menschenverachtung begründet? Das, wenn die Frage in dieser krassen Form gestellt wird, ist gleich zu er-

ledigen. Oh, Haß, Wut, Verfolgung, Niedertracht hat er ja in allen Ländern, in denen er lebte, gegen sich und Nahestehende genug kennen gelernt. Aber war nicht seine eigene Natur so, daß er alle Gewalttat und Häßlichkeit auf Anerzogenes, auf Umstände und Bedingungen, alles Milde und Liebevolle aber auf die Selbstverständlichkeit der Natur zurückführen mußte? Da erlebt er zum Beispiel, als nicht unmittelbar Beteiligter, die in ihren Einzelheiten grauenhafte Ermordung Alexanders II. durch die Männer des Exekutivkomitees. Die einen hätten dabei die entsetzliche Grausamkeit des Schicksals dieses unbeschränkten Selbstherrschers, die andern die heroische, vom Ideal geleitete Aufopferung der Terroristen vor allem gesehen. Worauf verweilte Kropotkins Auge? Auf Emelianow!

Wer ist Emelianow? Hören wir den seltsamen Bericht aus Kropotkins eigener Feder: »Dort lag Alexander II. auf dem Schnee, von seiner ganzen Begleitung im Stich gelassen. Alle waren verschwunden. Nur ein paar Kadetten, die von der Parade zurückkehrten, hoben den sterbenden Zaren auf, legten ihn auf einen Schlitten und breiteten einen Kadettenmantel über den zuckenden Körper. Und mit ihnen eilte einer der Terroristen, Emelianow, mit einer in Papier gewickelten Bombe unter dem Arm, auf den Verwundeten zu, um ihm beizustehn . . .«

Hier haben wir den Gegensatz klar und erschütternd herausgearbeitet, in einer Anekdote, die ein Musterbeispiel für das ist, was man Tragikomik oder tragische Ironie nennt. Für einen Zuschauer, der hart und gleichmütig bleiben könnte, böte der Anblick des Terroristen, der eben ermorden wollte und nun, mit dem oberflächlich eingepackten Mordwerkzeug unter dem Arm, zu Hilfe und Rettung herbeieilt, etwas zum Lachen. Wer schneller denkt, tiefer blickt, besser das nur scheinbar Unvereinbare als das selbe und nämliche erkennt, wird gewiß nicht mehr lachen können. Wie viele solcher Gegensätze, die uns Menschen

zu Theorien des Kampfes ohne Ende oder zur Praxis des Geschehenlassens und Lachens bringen, liegen nur obenauf. In Wahrheit sind ja aber die Umstände im Leben unsrer Zeit so verworren und verheddert, daß es ein und die nämliche Regung der Liebe und Gegenseitigkeit war, die Emelianow zuerst zu der gesellschaftlichen Aktion des Zarenmords und dann zu der natürlichen Tat der Bruderhilfe trieb. Die gesellschaftliche Aktion ist untrennbar verbunden mit geschichtlich gewordenem Unrechtsgegensatz, mit Gedanken und Systemen, mit Vergänglichem, mit den besonderen Bedingungen der Nation, der Klasse, der Theorie, die natürliche Tat erwächst aus den unvergänglichen Zügen und Trieben des Menschenherzens. Der besondere Blick Kropotkins ist nun: durch all die Verwirrungen der zeitlich bedingten Gegensätzlichkeiten hindurch das Urwesen des Menschen als Verbundenheit und Gegenseitigkeit zu entdecken.

So ist für Kropotkin das Äußere, das er erlebt und gewahrt, das ihm das reiche Material zur Begründung seiner Anschauungen schafft, untrennbar verbunden mit seiner besonderen Menschenart, nur daß Kropotkin uns lehrt, daß diese seine Besonderheit das echte allgemeine Menschenwesen ist, das alle in sich tragen, so sehr es auch von Zeit und Umständen überwuchert sein mag.

Und so beantwortet sich schließlich die Frage nach der subjektiven Herkunft seiner objektiven Erkenntnisse mit der uralten Weisheit, der Goethe die Fassung gegeben hat: »Wär' nicht das Auge sonnenhaft, Wie könnte es das Licht erblicken?« Darum dürfen wir aber nicht fragen, was »zuerst« war: das Auge oder die Sonne? die Menschennatur oder ihr Erlebnis? sondern wir haben zu erkennen, daß die Form, in der uns die Beziehung von Geist und Welt, von Innerem und Äußerem gegeben ist, eben der Schein der Wechselwirkung ist.

Etwas andres aber ist noch zu betrachten. Wir sehen, wie Kropotkin alles Unrecht und Gewalttat, geschehen sie von oben

oder von unten, auf zeitliche, gesellschaftliche Umstände zurückführt, während er die uralte Menschennatur als von all diesen Trübungen unberührt erkennt. Das nämliche hat Leo Tolstoi erkannt, das meint er mit seinen Worten: Das Himmelreich ist in euch. Der Gott, den er kündigt, das ist das tiefste Weltwesen, wie wir es in unserm besten Grunde, wenn wir nur Umstände und Lüge der Zeitbedingungen abstreifen, vorfinden.

So weit sind Tolstoi und Kropotkin im wesentlichen einig. Der Ausdruck zwar, den ihre Erkenntnis findet, ist sehr verschieden: spricht Tolstoi in der Sprache der Philosophie und Religion, so redet Kropotkin naturwissenschaftlich, beide indessen wieder schlicht, klar, mit dem Streben nach unmittelbarem Verständnis ohne das Kauderwelsch gelehrter oder theologischer Terminologie. Und doch deutet schon die verschiedene Sprache der beiden darauf hin, daß die Folgerungen, die sie an ihre Erkenntnis anschließen, weit auseinander klaffen müssen.

Kropotkin sieht in der Menschennatur ursprüngliche, auch im Tierreich durchgängig waltende Gemeinschaft, Zusammengehörigkeit, Gegenseitigkeit. Er sieht, daß die Aktionen aller wirtschaftlich und politisch Unterdrückten die Hindernisse entfernen wollen, die diese ursprüngliche, echte Natur nicht zur Entfaltung kommen lassen; daß sie Zustände herstellen wollen, die dieser guten Anlage entsprechen. Er stellt sich als ein Lebendiger und Teilnehmender hinein in den Gegensatz zwischen Herren und Knechten, erkennt die Wege der Knechte als solche, die geschichtlich notwendig sind und nicht anders sein können, und wie er innerlich teilnimmt, schließt er sich ihren Kämpfen in den verschiedenen Gestalten an, sofern sie nur dem Ziel der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit zustreben. Kropotkin ist einer, der die Leiden und Qualen aufs tiefste mitfühlt, der die Echtheit guter Menschenart viel mehr in den Unterdrückten als in den Herren gewahrt und dem äußeren Ziel, den gerechten Zuständen, zusammen mit den Unterdrückten im Kampfe zustrebt.



Tolstoi aber scheint zu sagen: Jawohl, in den Armen ist mehr Güte, sie sind Gott näher. Auf die äußeren Verhältnisse kommt nicht so viel an, und ihr Menschen denkt viel zu viel an die Umgebung, an die Zukunft, an die andern, viel zu viel ist euch Mittel und Ziel getrennt, als ob es ein Ende dieses Wegs gäbe. Viel zu sehr denkt ihr, zum herrlichen Ziel seien auch die bedenklichen Mittel recht. Aber es gibt ja für uns nur den Augenblick, opfert doch nicht die Wirklichkeit der Chimäre! Wollt ihr das rechte Leben, so lebt es eben jetzt, schwer wird's immer sein. Ihr sucht es draußen, in der Zukunft, und um der herrlichen Zukunft willen erfüllt ihr die Gegenwart mit Scheußlichkeiten. Ihr habt nicht damit angefangen, sagt ihr Revolutionäre? Was liegt daran? Wer hat denn überhaupt je angefangen? Ist es nicht wichtiger, daß jeder Einzelne jeden Augenblick aufhören, aus dem Unrecht ausscheiden kann? Und sollte einmal fürs Ganze, für die Massen, für Volk und Völker die Herrlichkeit, das Reich Gottes auf Erden kommen, kann es anders kommen als so: daß man gleich beginnt, das Rechte zu tun? Wenn man erst dazu entschlossen ist, ist nichts leichter, in jeder Lage, nur der Entschluß ist schwer. Wer da immer handelt auf Grund der Zeitbedingungen, der setzt diese Umstände des Unrechts fort, gleichviel ob er von unten nach oben oder von oben nach unten mit Gewalttat drückt, nur wer auf Grund der unverderbten Menschennatur handelt, der tut das Rechte. Und je weniger er sich darum kümmert, ob's Wert hat und ob's die andern ihm nachmachen, um so besser wird's sein, für sein Gewissen, für die Nachfolge, für die Wandlung des Zeitgeists.

Es ist hier absichtlich die religiöse Sprechweise Tolstois vermieden worden, wie er es übrigens selbst, gerade in seiner letzten Zeit, manchmal getan hat. Vieles bei Tolstoi ist Sprache und wird von solchen, die eine andre Sprache reden, besser verstanden, wenn man's in ihre übersetzt. Und so wird, glaube ich, zu verstehen sein, worin Tolstoi und Kropotkin entscheidend



auseinander gehen. Tolstoi trägt das Absolute ins Leben hinein, Kropotkin ist Positivist und also Relativist und zieht die revolutionäre, auch Gewalttat, wenn's sein muß, nicht scheuende, Auflehnung der Unterdrückten der Fügsamkeit vor.

Hier sollte der Gegensatz dargestellt werden, den Fragen, die er enthält, soll nicht ausgewichen werden, aber sie sollen in anderm Zusammenhang behandelt werden.

Kropotkin bringt, wie aus seinem Buch über die russische Literatur hervorgeht und wie ich auch aus privaten Gesprächen weiß, Tolstoi die innigste Verehrung entgegen. Die russische Form des Hineinragens des Absoluten in unser irdisches Leben versteht er, sonst darf gesagt werden, daß das Organ für die Sprache der Philosophie, Religion und Mystik bei ihm nur schwach entwickelt ist. In seiner neuesten Schrift, der neuen, zunächst nur englisch vorliegenden Ausgabe von »Moderne Wissenschaft und Anarchismus« sind die Stellen, die von Philosophen handeln, ganz unbeträchtlichen Inhalts, und aus Mangel an Vertrautheit mit dem Gegenstand deckt er Anmerkungen mit seinem Namen, die aus der deutschen Ausgabe übernommen und besser gemeint als geraten sind. Wahrhaft erschreckend aber ist, wie er sich in dem Werk »Ideale und Wirklichkeiten in der russischen Literatur« zum Beispiel über Dostojewskij äußert. Da hat er seine Grenze überschritten. Seine Größe ist, daß er den Menschen im Grunde einfach sieht, und daß er dieses Eine hinter allen Verwirrungen entdeckt. Dostojewskijs Größe ist sein Blick für das Verworrene und Vielfältige, aus dem heraus er inbrünstig nach dem Schlichten und Einfachen begehrt. Wenn Kropotkin die Emelianow-Episode berichtet, weiß er nur die fast hilflos staunenden und doch ganz einfach begreifenden Worte hinzuzufügen: »Welche Kontraste birgt doch die menschliche Natur!« Was aber hätte Dostojewskij aus diesem echten Dostojewskijstoff gemacht! Der Bombenattentäter, der seinem Opfer zu Hilfe eilt, wäre nicht mehr einfach begriffen, simplifiziert worden, sondern er hätte

in all seiner Zwiespältigkeit und Unreife, mit aufgedeckter, wunder Seele vor uns gelebt.

Ist Dostojewskij einer, der uns durch Peinigung und Höllenpsychologie hindurch zur himmlischen Einfalt geleitet, die er so meisterhaft zu gestalten vermag, wie nur je ein Dichter seiner Sehnsucht Leib und Seele verliehen hat, so besitzt Kropotkin solche Einfachheit als Eigentum.

# Die Lehre von den Geistigen und vom Volke

Ein Gespräch zwischen einem Gebildeten  
und einem Lernenden

(1908)

**D**er Gebildete: Tu mit mir, was du willst: ich kann solch dickes Buch nicht lesen! 1168 Seiten! Und dazu nur ein erster Band. Wer zu mir nicht kurz sprechen kann, hat mit mir sein Spiel verloren. Kein Mensch in der Welt hat so viel zu sagen, daß . . .

Der Lernende: Gestatte! Auch mit den paar Worten hast du dich schon wiederholt. Variatio delectat, das gilt für alle Musikanten, Sprecher und Lehrer. Der Baustil der griechischen und der christlichen Zeit, die Brandung des Meeres und der Vogelsang, die Perioden der Bibel und des Demosthenes, von Bach und Beethoven gar nicht zu reden, was wären sie ohne Wiederholung und Variation? Hier aber geht's nicht um Kunst und Ergötzen, sondern um Belehrung. Der Titel sagt's: Die Lehre.

Der Gebildete: Von den Geistigen und vom Volke. Ich weiß. Er prägt sich ein. Er scheint den Inhalt des Werkes in größter Kürze zu sagen. Es geht also. Aber so kurz verstehe ich's nun doch nicht. Ahne wohl, was gemeint ist, und könnte das wertvolle Betonen des aristokratischen Standpunktes im Gegensatz zur demokratischen Welle, die unsere Zeit überflutet, wohl ganz verstehen, wenn ich begriffe, wie man darüber so lange reden kann. Das Buch verschüttet mir den Sinn des Themas. Ich kann nicht zu ihm dringen. Ich habe Angst vor dem Wälzer. Sag' mir kurz, was dieser Brunner will. Wir Modernen lieben die Kondensation, das Dunkle selbst ziehen wir dem Breiten vor.

Der Lernende: Und meint, alles Dunkle sei tief, und hinter jedem verschlossenen Toren müsse ein Geheimnis stecken. So habt ihr aus der Philosophie etwas gemacht, das im besten Fall Lyrik ist, im schlechtesten die Sorte Zeitungs- und Abreißkalenderaphorismen von sich gibt, die uns schließlich nur noch mit Angst selbst zu der Wohnungszeitung greifen läßt. Ihr Modernen! In dem Buch kannst du allerlei Lieder von euch hören. Ich kann dir aber von dem Inhalt noch gar nichts sagen. Ich kann nicht mit dir darüber sprechen. In mir selbst ist, seit ich es lese . . .

Der Gebildete: Du hast es doch schon gelesen?

Der Lernende: Nein. Das ist kein Buch, das man gelesen hat. Ich lese es. Ich lese es immer wieder und lese es auch, wenn ich nicht die Augen darauf habe. Und seit ich es lese, ist ein ewiges Arbeiten in mir, ein Hin- und Widersprechen, ein heftiges Aufbäumen und eine Hingerissenheit. Es reißt mich hin und es zerreißt mich. Und manchmal ist mir, als sehe ich vor Augen und spüre es, wie auch der Verfasser sich vor mir zerreißt, um mir sein Herz und in ihm die Wahrheit zu zeigen.

Der Gebildete: Du machst mich begierig. Sag' mir mehr.

Der Lernende: Ich glaube, wenn dir oder sonst so einem Kurzatmigen unserer Zeit ein hoher und holder Abgesandter eine Leiter zum Himmel brächte, ihr würdet mit ihm rechten, es seien doch gar zu viele Sprossen und es müsse auch bequemere Wege geben oder gar eine Automobilstraße. Glaubst du, Herakles konnte gen Himmel fahren, ohne vorher die Ställe des Augias ausgemist zu haben? In diesem dicken Band zuckt nur ab und zu ein Fleckchen lichter Himmel auf, am dicksten ist von eurem Mist die Rede.

Der Gebildete: Von eurem? Von unfrem? Seit wann bist du denn so gar anders als ich? als wir alle?

Der Lernende: Entschuldige. Du triffst mich und weißt

nicht, wie sehr. Das ist eine meiner Wonnen und Schmerzen, die aus diesem Buch kommen. Ein wilder Geist des Hochmuts weht mich aus ihm an. Was du da von Aristokratie sagtest, ist ein niedriges, viel zu alltäglich-politisches Wort dafür. Das Wort »Von den Geistigen und vom Volke« scheidet die Genialen von aller übrigen Menschheit. Nicht die Klassiker und Helden. Ihrer viele werden ins Volk gestoßen, ins gebildete Volk. Und nicht nur die Produktiven. Wenige, Fremde, Ausgewählte, oft Unbekannte, gehen wie die Pythagoreer mit dem Philosophenmantel oder wie Wielands Kosmopoliten durch all dieses Volk und erkennen einander an geheimen Zeichen. Nicht an verabredeten oder äußerlichen, an der Herzmarke, an der Schönheit, am Blick des Geistes. Und jeder, der's ist, fühlt, wenn er Brunners Worte liest: Ich bin's! Wie viele aber fühlen es vielleicht auch, die es nicht sind, da sie sich in alles ein bißchen einfühlen! Und ob's wahr ist? Ob nicht der schlimmste Geist, der Geist des Phariseertums, durch solche Lehre gezüchtet wird? »Herr, ich danke dir, daß ich nicht ihresgleichen bin!« Mir ist himmelangst vor meiner Freude und vor diesem heimlichen Einverständnis und Wissen. Wie lange habe ich's als mein bestes Wissen gepriesen, dieses sokratische: daß wir allesamt nichts wissen. Soll ich's aufgeben?

Der Gebildete: Da kann ich dir so lange nicht raten, wie du mir nicht sagst, was du nun eigentlich zu wissen glaubst. Worin besteht denn also die Lehre? Was wißt ihr denn nun, ihr, infolge des Aufwands von Druckerschwärze?

Der Lernende: Spotte nicht, sei nicht bitter. Ich glaube, daß auch du mit uns gehen sollst und von Anfang zu uns gehörst. Bei dem, was ich aber jetzt sagen muß, da mußt du guten Willens sein. Denn es ist von allem, was in mir unentschieden ist, das Dümme und ich komme mir vor wie ein Schulknabe. Wonach du fragst, das weiß ich nicht. Das kommt noch nicht vor. Ich hab's noch nicht gehabt.

Der Gebildete: Was?

Der Lernende: Ja, es ist ganz wahr. Was wir wissen, was von Anbeginn an alle geistigen Menschen wissen, das kommt erst im zweiten Band.

Der Gebildete: Nun, da scheint dein Brunner ja ein etwas sonderbar disponierter und disponierender Herr. Immerhin: du kannst mir trotzdem dienen. Du sagst ja, es liege in dir und du seist selbst so ein Besonderer. Der's in sich hat, innerlich wie die Geißen. Also leg' los, gib's von dir. Was unterscheidet Götter von Menschen?

Der Lernende: Wenn du erst das Wichtigste des ersten Bandes, die Bewegungslehre, kennstest, dann dürftest du mit diesem Dichterpruch nur fortfahren, und wenn du dann diese Goetheworte, am schönsten mit Schuberts Musik dazu, vernähmest, wüßtest du so gut und so schlecht wie ich, fast unausgesprochen, aber unfäglich geföhlt, was der Geist, der eigene Geist, uns sagt, was unsere Wahrheit und unser Wissen ist. Unser Wissen ist unser Wesen. Dieses haben und sind wir, aber ich kann nicht viel davon sagen und ich gestehe, ich bin in erschütterter Spannung, was dieser große Prediger, dieser Mann des Wortes davon zu sagen weiß.

Der Gebildete: Nun, einstweilen sei Hölderlins heilige Nüchternheit die Regel unseres Ordens, schlage ich vor, wenn ich denn wirklich die Weihen empfangen soll. Versuchen wir's also immerhin mit deinem Goetherezept. Ein bißchen Zwiebel kann man in alles nehmen, meinte die Bauersfrau, als sie den Tee servierte, und ein wenig Goethe kann nie von Schaden sein, besonders, wo der zweite Band fehlt. Also wie heißt das dunkle, orphische Wort, das deiner hellen Klarheit aus der Verlegenheit helfen soll? . . . Was unterscheidet Götter von Menschen? Her mit dem Schubert, da finde ich's schneller . . . Daß viele Wellen vor jenen wandeln, ein ewiger Strom: uns hebt die Welle, verschlingt die Welle, und wir versinken . . .



Soweit ich das jetzt verstehe, scheint es nur zu sagen, daß wir keine Götter sind, sondern armseliges Erdengewürm.

Der Lernende: Und was kümmerte sich der Dichter um Götter, wenn keine wären? Und was spricht er von ihnen, wenn er sie nicht selbst macht, sich aus der Brust holt und als ewige Sterne an den Himmel setzt? Ich bin kein Philolog und weiß nicht, wann Goethe den Hymnus schrieb. Aber ohne Spinoza hat er die Verse nicht geschrieben . . .

Der Gebildete: Richtig, Spinoza! Das scheint ja der Führer deines Mannes, wie Vergil den Dante durch Höllen und Himmel führte, und er hat sein Bild vor seine Worte gesetzt.

Der Lernende: Ja, Spinoza ist sein Fürst und Führer, wie er der Fürst und Führer Goethes war. Was Goethe den ewigen Strom nennt, als den die Götter wandeln, das ist das Sein und die Erkenntnis *sub specie aeternitatis*, das Ewige, von dem Spinoza weiß. Klar und deutlich sagen es uns die Dichterworte (wie alle größte Lyrik hohes Gefühl sagt und doch klar und deutlich ist), daß wir zweierlei Menschen sind und zweierlei Wissen haben. Wir sind Welle unter Wellen, Ding unter Dingen, sagt Brunner. Immer, unausgesetzt, ohne irgendein Ende oder einen Anfang oder eine Pause kommende, vernichtete, versunkene, verwandelte, in der Zeit von Ort zu Ort schwimmende nichtige Dinge, und sind so in uns selbst ein unendliches fortwährendes Schwimmen, Verschwimmen, Anschwemmen, Verfließen, ein Schwamm, durch den Wasser geht und der aus vielen Löchern besteht. Das ist das eine. Das sind wir werdenden. Du weißt: das Werden, das der Grieche das Nichtsein nennt. Dann aber das andere, das Sein: das Sichere, das nicht unsere lumpige Existenz, sondern unsere Essenz ist, unser Archeus, unser ewiges Erbteil, unser Weltsein. Davon spricht Goethe als Dichter, wenn er von den Göttern spricht. Brunner als Denker wird anders davon sprechen, er wird auch

anders davon sprechen, als es die Veden, als es Buddha, als es Christus, als es Meister Eckhart, als es Platon und Spinoza getan haben, er wird das selbe sagen, aber anders sprechen. Es gibt keine Entwicklung, weil es nie einen Anfang gegeben hat. Aber immer wieder müssen die Männer des Geistes das selbe sagen und es anders sprechen, denn der Aberglaube, das Surrogat, das das Volk für den Geist hat, der entwickelt sich und hat kein Bleiben, weil er unsfiet und ruhelos ist wie alles, was auf nichts steht, und dieses Gestrüpp muß immer von neuem gemäht werden. So, glaube ich, spricht Brunner das Uralte aus unserer Zeit heraus, wie der Prophet in der Wüste spricht. Die Männer des Geistes waren immer in der Zeit und im Volk und immer in der Wüste. Du wüßtest, wenn du dich entschließen könntest, die große Grundlegung dieses ersten Bandes zu lesen: der Mann hat zu sagen und hat zu sprechen, und wüßtest, wie bis zum Leiden gespannt ich bin, sein Weiteres zu hören.

Der Gebildete: Einstweilen fällt mir zweierlei auf. Erstens sprichst du davon, jeder Mensch sei zweierlei Mensch: so was wie eine Mischung aus Ding und Gott. Und dann hast du wieder gesagt: es gebe zweierlei Menschen von ganz verschiedener Organisation: hüben die Gewöhnlichen, das Volk, und drüben die Geistigen, die Erkorenen. Das scheint mir nun ein Widerspruch. Offenbar haben doch auch die Genialen das niederträchtige, gewöhnliche Dinglein in sich, und zum Ausgleich haben da wohl auch die Gemeinen so eine Art Göttlichkeit? Alles scheint eben wieder ineinander zu gehen, was dein Mann scheiden will . . . Bitte, noch nicht . . . Laß mich nur erst mein Zweites sagen, daß ich's nicht vergesse. Zweitens also willst du unterscheiden die unaufhörliche, unausgesetzte Bewegung der Dinge, in der wir Menschlein, auch deine Götter, mittendrin sind, von dem ewigen Sein, das wiederum alles sein soll. Diese Ewigkeit und jene Unendlichkeit scheint mir nun wieder-

um ganz daselbe, wie denn auch Spinoza mit Recht gesagt hat: Deus sive natura. Er hat nicht gesagt: Aut deus aut natura. Er hat die Einheit nicht zerpalten, wie es solche Doktrinäre wie die Eleaten taten. Ein Eleat scheint mir dein Mann zu sein, der das starre Entweder—Oder zwischen das Gleiche drängen will. Einstweilen will ich's mit Spinoza halten, wie ich ihn verstehe, und mit Heraklit. Alles fließt, und auch die Begriffe sind fließend und schwankend, und ob du Ewig oder Unendlich sagst: ich höre da keinen Unterschied und will keinen hören. Von den Stilerfordernissen des Dichters hier abgesehen, der unterscheidet die Nuancen der Wörter.

Der Lernende: Und Götter von Menschen! Noch einmal sei es gesagt, nun aber wollen wir das Wörtlein Gott ruhen lassen, das uns ein Dichter nahebracht hat. Mein Mann braucht es in anderem Sinn, in dem gewöhnlichen des Maker, und mit welchem grimmigen Hohn er von derlei Vorstellungen spricht, wirst du lesen. Denn ich weiß jetzt: du wirst das Buch lesen, und dann weißt du, was für ein Knäuel von Mißverständnissen die vermeintlichen Widersprüche sind, die du aus meiner unvollkommenen Rede genommen hast. Du hast recht, aber ganz anders, als du's meinst: was Brunner als Gegensätze einander entgegenstellt, das ist das gleiche, das selbe. Aber wie das selbe? Ist es das selbe, ob ich sage: Die Sonne dreht sich um die Erde, oder: die Erde dreht sich um die Sonne?

Der Gebildete: Nein.

Der Lernende: Also siehst du: hier sind die Aussagen entgegengesetzt, aber die Sache, die Wirklichkeit ist die selbe. Was der Augenschein als die Bewegung der Sonne sieht, erklärt die Wissenschaft als die Bewegung der Erde. Den verschiedenen Stufen der Erfassung liegt nur eins, das Eine zugrunde. Und so, aber nur so ist es wahr, wenn du sagst, die Unendlichkeit der Bewegung und die Ewigkeit des Geistes sei das gleiche. In deiner Sprache sind die Gegensätze.

Der Gebildete: Wenn ich nur wüßte, wie so Unendlich und Ewig verschieden sein sollen!

Der Lernende: Wenn ihr nur bedenken wolltet, was unendlich, das A und O all eurer Wissenschaft, denn eigentlich heißt! Heißt es denn anderes als die Aufgabe, das Unvorstellbare als vorstellbar zu fingieren, euch zu denken, daß etwas, also doch wohl ein Begonnenes, nie begonnen habe, daß etwas, also doch wohl ein Fertiges, nie fertig sei, daß etwas, also doch wohl ein Vergängliches, nie zu Ende gehe? Wenn ihr »Unendlich« sagt, meint ihr schon alle, alle, alle eure Dinge, eure ganze Welt, die kein Ganzes ist, sondern . . . Aber ich unterbreche mich und will nicht weiter in diesem Ungeheuerlichen und Unmöglichen. Denn gelte ich's nur: während ich so zu dir spreche, wird's in mir lichter und mir ist, als rissen die Nebel und ich könnte fast schon das Sprechen, was ein anderer anders sprechen wird als ich. Ich will schweigen und abwarten. Das scheint mein Beruf: bei großen Dingen so dringend dabei zu sein, daß ich mein eigenes nicht von mir bringe.

Der Gebildete: Wenn es so ist: wohl dir, daß du dabei bist und deinesgleichen die Wege bereiten helfen darfst. Mir geht's vorerst nicht so gut, ich verstehe noch gar nichts. Diese Unendlichkeit, von der du sprichst, ist sie nicht eben die ewige Bewegung der Dinge in Raum und Zeit?

Der Lernende: Nicht in Raum und Zeit. Denn Brunner, der so manches Große fast wie nebenbei verrichtet, hat uns nun für immer von dieser gedankenlosen Sprechweise befreit. Raum und Zeit sind Worte für etwas an den Dingen (denn es gibt nur bewegte Dinge), aber nichts für sich, keine subjektiven Formen und keine objektiven Säcke. Wenn du wüßtest, wie uns Brunner von diesen Nichtsen, die unvorstellbare Worte sind, wie leerer Raum und leere Zeit, frei macht! Der Kampf gegen das Wort ohne Vorstellungsinhalt: das ist sein Krieg gegen den Aberglauben. Nicht in Raum und Zeit bewegen

sich die Dinge, sondern die Dinge bewegen sich in den Dingen, in einander. Aber das nur nebenbei. Du sagst: ewige Bewegung. Aber wir brauchen das Wort ewig für anderes, für die höhere Stufe, für das Entgegengesetzte und insofern dasselbe. Verstehst du nun?

Der Gebildete: Nicht im geringsten.

Der Lernende: Es ist eine unendliche Bewegung. Aber es ist eine ewige Ruhe. Es ist unendlich Verschiedenes. Aber es ist ewig Eins. Was auf der einen Stufe unendliche Bewegung des Dinglichen ist, ist auf der anderen das Entgegengesetzte: die Unbeweglichkeit, die Einigkeit, das ganz und gar Undingliche und Unbedingte. Nun merkst du doch wohl: solche coincidentia oppositorum ist ganz etwas anderes als das, was du sagtest: der Mann setze einander entgegen, was doch das selbe sei. Ganz etwas anderes übrigens auch als die Taschenspielerkunststücke, in denen ein witziger Strudelkopf mit ähnlichen Ausdrücken, wie ich sie hier anwandte, zwischen Aberglauben, Wahrheit und logisierendem Schwindel Fangball spielt. Brunner also, dessen Terminologie übrigens eine andere ist, bewegt sich nicht in Widersprüchen, für ihn ist die relative Wirklichkeit des Materialismus und die Wahrheit des Idealismus das Entgegengesetzte und darum das selbe. Verstehst du nun?

Der Gebildete: Ich gestehe, mir geht eine Ahnung auf, und ich erinnere mich jetzt bei deinen Worten jenes zweiten Heraklit, des Nikolaus Cusanus, und jenes . . .

Der Lernende: Jenes dritten Heraklit namens Hegel. Ich kenne dein Steckenpferd. Und da bist du allerdings auf dem Weg.

Der Gebildete: Mir ist aber doch noch nicht klar, was er mit den Stufen will.

Der Lernende: Es gibt eine Stufe, die allen Menschen gemein ist. Das ist die Stufe des praktischen Verstandes. Da erkennen wir bewegte Dinge, weil wir da bewegte Dinge sind

und weil all unser Erkennen gar kein absolutes oder theoretisches Zusehen und Einsehen ist, sondern Lebensfürsorge und nichts weiter. All unsere Wissenschaft ist Technik, dient der Erhaltung unserer Dingexistenz und führt uns nicht im geringsten zu irgendeinem vom Ding Losgelösten, Unbedingten oder Absoluten.

Der Gebildete: Das ist nun doch wieder sokratisch genug, und alle Skeptiker haben davon gesagt.

Der Lernende: Hier aber wird es nicht skeptisch und nicht resigniert gesagt, sondern als etwas, das sich von selbst versteht, worüber nicht zu wundern und zu klagen ist. Es wird gesagt, nicht um zu erklären, unser Verstand könne gewisse Fragen nicht beantworten, sondern um zu erklären, gewisse Fragen des Volkes und seiner Gelehrten seien Unsinn und Verabsolutierungen des Relativen. Wie, zum Beispiel, die Frage nach der Weltentstehung oder der ersten Ursache oder dem Ding an sich oder dem absoluten Atom. All diese Grenzfragen werden mit großem Besenwurf aus Wissenschaft und Philosophie hinausgelegt. Denn unser ganzer praktischer Verstand dient nur dem Leben und dient ihm gut und ist gegenüber dem Geist nur die unterste Stufe, und all dieser Materialismus und all dieser Skeptizismus, wenn du es so nennen willst, wird wieder ganz und gar aufgehoben.

Der Gebildete: Aufgehoben! Wie machen wir das? Wenn wir nichts sind als ein unendlich winziges Dingelchen unter unendlich vielen winzigen Dingen, wie sollen wir dann je auf die Höhe gelangen, wo wir Winzigen über allem sind und alles überblicken!

Der Lernende: Das ist ja gerade der Unsinn, daß wir immer einen Maker und Verfertiger oder uns als Beschauer an einen leeren Ort in ein unmögliches Jenseits praktizieren wollten! So gibt es freilich keinen absoluten Sinn der Welt und kein absolutes Verstehen. Aber es ist ja gar nicht wahr,



daß wir ein Ding sind. Das gilt ja nur relativ für unsere Praxis. Es ist ja doch die sicherste, die nüchternste Wahrheit, daß wir alles in allem sind und daß dies alles ein Ganzes ist.

Der Gebildete: Du hast diesen Sprung aus der Skepsis in die Mystik immer gern gemacht. Ich verstehe jetzt, wie nah dir diese Lehre gehen muß.

Der Lernende: Ja, und hier ist einer, der nicht nur in dunklen Stunden der Verzücktheit und nicht nur in der Sprache der Ahnung davon spricht, der vor allem so wenig wie ich eine Anlehnung an die Gebilde des Aberglaubens braucht. Und der nicht gleich sich aufs Innenleben zurückzieht, der Sinn und Liebe für die äußere Welt hat, dem Wissen, Wollen und Fühlen die große Einheit unseres lebendigen Denkens sind, der nicht das Fragment und den Einfall liebt, sondern endlich wieder einer, der die Arme weit über die Welt streckt und ein System schafft. Wie sind sie mit Fug verachtet, die Systematiker, die aus fünf Büchern ein sechstes machen und es ein Kompendium nennen. Hier aber haben wir einen kompendiösen Kopf. Ihm nun ist dieser große Zusammenhang des Weltganzen, dieses Ein und Alles nicht nur das Geliebte, sondern das Gewisse. Und so viel ist davon schon in dieser Grundlegung zu lesen, daß ich weiß: seine Form ist nicht Mystik, sondern Ratio.

Der Gebildete: Weißt du, wieviel du damit sagst?

Der Lernende: Ich weiß es. Wenn du aber gesehen hättest, wie er in dem Urwald des Durcheinanders, das bei uns Wissenschaft heißt, aufräumt und Licht macht, wie er den großen Zusammenhang alles Willens der Praxis, die Bewegungslehre aufbaut, wie er uns an die Grenze führt, dahin, wo all unsere Erfahrung wurzelt und herkommt . . .

Der Gebildete: Wer kann davon sprechen, ohne zu straucheln?

Der Lernende: Dieser große Sprecher kann es und zeigt uns, wie all unsere Erfahrung nicht in die Abstraktion mündet,



sondern aus der Abstraktion ausfließt, wie darum all unser Wissen notwendig und allgemeingültig ist, er zeigt, wie es das philosophische Denken ist, in dem alle Naturwissenschaft enthalten ist, und wie die Abstraktion darum Wahrheit ist, weil sie Erinnerung ist, der Ausdruck eines Wissens nämlich, das nicht unserer beschränkten Dingenexistenz angehört, sondern der All- erfahrung unseres Weltenseins. Wir sind in Wahrheit überall dabei gewesen, ohne irgendeinen Anfang, wir sind in Wahrheit in jedem Augenblick überall von allem in der Welt irgend be- rührt, ohne irgendeine Grenze. Die genialen Naturen oder die Geistigen: das sind die mit dem guten Weltgedächtnis, den Produktiven wird es durch das Weltstück, in dem sie ihr Indi- vidualleben führen, von selbst erweckt, in den Rezeptiven schlummert es tiefer und wird nur wach an den Werken der großen Schöpfer, die sie verstehen wie etwas Urvergessenes, das ihnen wieder heraufkommt, oder an der großen Liebe, wo ihnen einer wird wie alles und alle wie sie selbst.

Der Gebildete: Wenn das wahr wäre, wenn es nur wahr sein könnte, wenn ich sie glauben müßte, diese ungeheure Umkehrung aller Behauptungen der Wissenschaft unserer Zeit...

Der Lernende: Nun?

Der Gebildete: Wenn das wahr wäre, wäre ich zum ersten Mal in meinem Leben ganz glücklich.

Der Lernende: Und nun, mein lieber Rezeptiver, der du in diesem Augenblick auf deine Weise und an deinem Punkt vom Geiste erfaßt wurdest, habe ich genug gesagt, und nun wirst du lesen wollen. Magst du immerhin, wenn du gelesen hast, was bisher vorliegt, sagen: Ich muß warten, was weiter kommt. Eins wirst du wissen, eben das, was du jetzt voraus- gefühlt hast: hier redet ein Mann, der anders bewegt ist, als wir alle es in all diesen Zeiten waren. Wir waren von vielem, was geschehen ist und noch zwischen uns geschieht, gedrückt und beladen und haben uns oft verführen lassen, der Welt all die

Bosheit und Nichtigkeit zuzuschieben, die zwischen uns Menschen war, und haben unseren Menschenschmerz zum Welt-schmerz gemacht, um ihn leichter zu tragen. Mit unseren moralischen Urteilen, mit denen wir einander unnütz weh taten, wollten wir auch das Universum bemakeln. Hier aber redet ein Mann, der großes Glück in sich fühlt, in sich weiß und großes Glück geben möchte. Wenn du auch widerstrebst, wenn du auch meinst: an dem, was er sagt, liegt nicht viel, prachtvoll ist, wie er es sagt . . . Vielleicht wirst du das zunächst so meinen. Denn dazu kommst du bestimmt: daß du entzückt wirst von dem Feuer, der ganz großen Predigt, dem wilden Prophetenton des Mannes. Aber es bleibt nicht dabei. Mählich, wenn du hineinkommst, stößt du überall auf lauter entscheidende Dienste, die er dem Denken und Wissen leistet, und da du siehst, hier spricht ein Klarer, ein Besonnener, ein Mann lichten Denkens, dem das Feuer keine verschwelende dumpfe Glutumdunkelung ist, kommst du von deinem nur ästhetischen Genießen ab und weiter und sagst: Der Mann vermißt sich nicht, Neues zu sagen, er denkt sehr gering von solchen, die auf Niedagewesenes Jagd machen. Aber er bringt die alte Wahrheit, von der er selbst sagt, daß sie Platons und Jesus' und Spinozas Wahrheit gewesen sei, die Wahrheit, von der in unseren Zeiten nur wenige stammelten oder sangen, und bringt sie in tief heraufgeholter und hoch hinaufgebrachter Rede. Mag er dabei den oder jenen verkennen, der auf anderen Pfaden, obwohl es ganz anders aussieht und klingt, die ähnlichen Wege der Kritik geht und von der Wahrheit vielleicht lieber schweigt als in Worten redet: was liegt daran! Was liegt an Wunden, wo es um Größe geht. Hören wir zu, seien wir Willige, seien wir gespannt auf das, was weiter kommt.

Der Gebildete: Also gib das Buch her und laß mich allein.

# Martin Buber

⟨1913⟩

**M**artin Buber war in diesen Jahren eine große Verheißung, er ist jetzt ein Gelöbnis geworden, zu dessen Zeugen er uns mit seinem »Daniel« gemacht hat.

Schon vorher hat er ein innig Schönes getan, das bleiben und wachsen wird. In seinen Büchern vom Baalschem, vom Rabbi Nachman und vor allem in seinen Drei Reden über das Judentum ist er, um seine eigenen, leicht variierten Worte auf ihn selbst anzuwenden, der Apostel des Judentums vor der Menschheit. Er hat keinen Appell losgelassen, hat nicht zur Scham und zur Einsicht oder zur Duldung und Menschlichkeit aufgerufen, er hat nur öffentlich zu den Juden gesprochen und ihnen an einem groß zusammengefaßten, verklärten, fast zum Mythos gestalteten Bild der Vergangenheit und aus den Tiefen seiner eigenen Seele heraus gesagt, was sie damit sind, daß sie Juden sind. Er ist kein Streitsüchtiger und hat nicht geeifert, er hat Seiendes, Verschüttetes, Unterirdisches heraufbeschworen und hat dürstenden Schatten den Trank des Lebens, der Schönheit und der Verwirklichung gereicht, der ihnen wieder zu einem Leibe verholfen hat. Und für Juden und Nichtjuden ist das Bild jüdischen Wesens anders geworden. Das Verstandesmäßige, das Scharfe, Spitze, Stechende, das Witzige, Kritische, Zersetzende, das Gewandte und in alle Formen sich Schmiegende hatte man für jüdisch gehalten, so daß, da das alles nur Reaktion und Negation war, wie sie jedes Volk und jeder Teil eines Volkes annimmt, wenn sie in Unterdrückung und Empörung gedrängt werden, das jüdische Volk das einzige zu sein schien, das Züge des Positiven nicht aufwies. Und so sehr und so laut viele drängten, dem Judentum eine äußere Volks- oder gar Staatsgestalt zu schaffen, es schien außer dem physiologisch-

physiognomischen und dem geschichtlichen Band keine Einheit da zu sein, die aus dem östlichen orthodoxen Wiederholer unverstandener und sinnlos gewordener Religionsübungen, dem Berliner Bankier, dem süddeutschen Viehhändler und solchen aus Schwermut, Aufruhr, Zersetzung und Imitation gemischten Gestalten wie Börne oder Heine ein Volk gemacht hätte. Da ist nun vielleicht noch wichtiger als der Inhalt von Bubers Eröffnungen, wesentlicher als all das Erweckende, Mitteilende, Offenbarende und die Gewissen und das tiefste Willen Erschütternde der bezwingende, unvergeßliche, nicht umzustößende Eindruck der Wahrheit, den Martin Bubers Rede auf alle macht, die sie hören. Dass, was er jüdisches Wesen nennt, im Laufe von Jahrtausenden immer nur an wenigen in Fülle hervorgetreten ist und durch sie auf Volk und Menschheit gewirkt hat, ist gewiß kein Einwand gegen den Blick, den er in die Zeiten tut, und gegen die Erneuerung, die er kündigt: denn so stehen alle Völker in der Geschichte da und schreiten ihren neuen Geschicken zu. Aber möchten selbst, was schwer zu glauben ist, die Züge wieder ausgelöscht werden, in denen Buber jüdisches Wesen gezeichnet hat, möchte gar ein völlig anderes Judentum für Vergangenheit und Zukunft festgestellt werden, eines wird bleiben, eines, das Buber nicht geschaffen, das er geschaut und in sich gefunden und mit dem Zwange und der Stärke der Wirklichkeit gestaltet hat: daß dieses Volk vor sich selbst und den andern in Reinheit steht, und daß die Menschheit in diesem wie in jedem echten und lebendigen Volke sich selbst und ein Abbild ihres Wesens gespiegelt findet.

Mit seinen Legenden aus dem Kreise der chassidischen Lehre und des chassidischen Lebens und seiner Darstellung des Chassidismus hat Buber uns eine neue Gestalt der Mystik gegeben. Gleichviel, wie weit er da Entdecker, wie weit er Schöpfer ist, er ist in den magischen Kreis einer Überlieferung eingetreten und hat aus Trümmern und Entstellungen ein Ganzes und

Neues gegossen. So ist er immer, daß er uns, gleichviel zu welchen Völkern oder entlegenen Kulturen er reißt, etwas mitbringt, was wie aus ihm selbst gewachsen ist und uns ein Bedürfnis ist. Nie ist er Historiker oder Alexandriner, immer erlebt und gestaltet er das Einmalige als ein Heutiges und als ein Ewiges. Wenn man von den Legenden des Baalschem und des Rabbi Nachman herkommt, diesen so ganz weltlichen, zugleich kosmischen und irdischen Geschichten von dem, was niemals war und immer ist, diesem Einklang von Landschaft und Menschengestalt, von Natur und Seele, dann merken wir selbst in den liebsten, köstlichsten Legenden von Franziskus und den ersten Franziskanern noch einen Rest konfessioneller Enge, eine Unausgeglichenheit zwischen zufällig-geschichtlicher Anekdote und dem Gleichnis heiliger Wahrheit. Aber selbst wenn das alles nicht so wäre, wenn diese jüdischen Legenden nicht diese völlige Freiheit und Tiefe hätten, wenn es nur ein modernes und also vergängliches Element wäre, was uns Heutige zu diesen Geschichten, die uns ein Zeitgenosse gegossen hat, besonders hinzieht, so bliebe doch, daß wir in ihnen eine neue Gestalt der Mystik hätten, deren wir nie genug haben können. Diese Mystik hat nicht die leidenschaftliche, Innigkeit und trotzig-gesunde Wucht verbindende Gewalt Meister Eckharts, der sich mit tausenden Flügelschlägen aus der Scholastik empor-schwingt, um wie ein Cherub, von Feuer umflossen, in der blauen Stille zu kreisen, sie hat nicht die ekstatisch-erotische Färbung, die uns wie eine Mischung aus Derwischtanz und wildem Raubvogelschrei anmutet, wie wir sie aus manchen orientalischen Überlieferungen kennen. Die Weisheit und Abgründlichkeit dieser neujüdischen Mystik ist erfüllt von Melancholie, von sanfter Schönheit, und die Stille, die in ihr wie in jeder Mystik den Atem anhält, ist zugleich eine himmlische Ruhe und eine Sehnsucht aus irdischer Gedrücktheit heraus. Es lebt in ihr ein Pathos der Verbannung und Verstoßung, eine Hin-

gebung ans Leid, eine Erschütterung bis zur Zermürbung, und dazu aus dem Verlangen und Bangen und inständigen Sehnen heraus das Wissen um kindlich dankbar empfangene Freude ohne Ende. Die Leidenschaft ist ganz innig, der Flug ganz geistig geworden, und alles irdisch Grobe, alles metallisch Dämonische, alles Vulkanische und derb und entschieden die Fesseln Sprengende, alle Wildheit und alles, was jauchzender Überschwang und Wonneverzückung ist, fehlt durchaus. Wir finden nie starke Unbändigkeit, nie volle Herzhaftigkeit, nie den Schrei oder die Brunst, es ist immer Gemessenheit, Gefasstheit, Gehaltenheit, ein in aller Abstufung gleiches Pathos auf dem Grunde der Trauer.

Unter Juden im Exil sind diese schwermütigen mystischen Gebilde entstanden, die gebannte Seele eines Juden hat sie in unsrer Zeit zu ihrer Vollendung erhoben, und die Worte, die hier gesagt wurden, bezeichnen nicht nur die Art dieser Gleichnisse und Legenden, gemessene Haltung mit einem Einschlag von Leid und Erhabenheit ist das Siegel all dessen, was Martin Buber uns sagt und formt.

Da ist in einer dieser Legenden ein Rabbi, der aus all seiner Weisheit und Überlegenheit heraus schließlich zu fassungslosem, herzbrechendem Weinen gedrängt wird, und der mit diesem Weinen die Seelen der Gemeinde zur himmlischen Klarheit, zur Weihe und Einung mit sich emporträgt. Man könnte mit nur scheinbarer Umkehrung sagen, was in Martin Buber Rabbi und Weisheit, Bild und Musik, ja sogar Kraft und Tat und schließlich Harmonie und gefasste Freude ist, sei wie aus dem stillen Wimmern eines ausgesetzten Kindes, aus der Tränenqual und Erleichterung eines im Elend schmachtenden, von sich selber verlassenen und sich selber suchenden Volkes geboren.

Man konnte, bevor Martin Buber so weit war, wie er jetzt ist, hie und da in Zweifel sein, wo die Quellen seiner feinen und erlebten Kultur herkämen. Er ist, wie alles Echte, lang-



sam gereift und hat, wie das Echte so oft, die Zeichen der Reife und Vollendung schon an sich getragen, als er noch lange zu sich unterwegs war. Dem Stolzen sind Mittel gegeben, auf seinem Weg nach der Fülle schon Gaben des Reichtums zu verteilen, und oft hat einer den beginnenden Stil seines Wesens und den Ausdruck seiner Seele, ehe er noch von dem vollen Inhalt dieser Form, von der festen und gediegenen Innerlichkeit seines Glanzes und Schwunges Besitz ergriffen hat. So konnte es, zumal in unsern Zeiten der vollendeten Imitation, niemandem verdacht werden, wenn er vor kurzem noch Bubers Wesen gemischt gesehn hätte aus einer zarten, melancholisch=pathetischen Natur, deren Wahrhaftigkeit nie zu verkennen war, und hinwiederum einer Feinfestes erratenden und sich zu eigen machen=den Bildung, einer gepflegten Kultur und einem aus allen Zonen und Zeiten gespeisten Talent zum schönen Ausdruck, zur glücklichen Analogie und zur nachdenklich=ebenmäßigen Rede.

Dazu kommt, daß nicht jeder gleich merken konnte, was es mit einem Grundzug in Bubers Schriften auf sich hat, der zunächst als Mangel an Gegenständlichkeit, als scheue Flucht fast vor der konkreten Welt in die Erscheinung tritt, die so weit geht, daß er in seiner Bildersprache das Entfernte manchmal nicht durch Nahliegendes, sondern durch noch Entlegeneres in Beziehung zum Gefühl setzt. Er scheint eine entschiedene Abneigung vor dem Eintreten in die bunte Welt des Relativen, des Geschichtlichen und nun gar des Alltags und der Gewöhnlichkeit zu haben, und mancher, der an derbe Kost gewöhnt ist und es verträgt, sich unbesonnen der Natur und den Wogen des Elementaren zu überlassen, mag wohl manchmal festeren Schritt oder gar Hemdärmeligkeit als befreienden Widerpart gewünscht haben.

Wer näher zusah und die Steigerung dieses Wesens erlebte, merkte: die Gegenständlichkeit und der reiche Zusammenklang der extensiv und intensiv Einzelnen lebt in diesen Darstellungen,



wennschon fast nur in den oft ganz wonnesam eindringlichen und sinnlichen Bildern und Gleichnissen, und all diese Bilderwelt ist wiederum aufgegangen im Rhythmus der Rede. Und so sehr wir uns mit Buber im Allgemeinen und Abstrakten bewegen, daß wir manchmal vermeinen, in einer Welt zu verweilen, deren kleinste Atomsplitter Begriffe seien, so kommt doch jeweils der Augenblick starker und bezwingender Gegenständlichkeit: da nämlich wird dieser seltsame Geist konkret, wo ihm, nachdem er ein Fundament von Begriffen gelegt hat, die Abstraktionen zu großen Zusammenhängen wachsen. Es ist, wie wenn einer, der sich auf tief vertrautem Boden bewegt, einem Zugereisten, den er führt, von einem Gipfel aus die Einheit einer Landschaft zeigen wollte und ihn mit verbundenen Augen an den Einzelheiten vorbei bergauf führte: sind wir oben, dann fällt die Binde, und wir schauen das Ganze klar und beisammen.

Diese Vertrautheit mit dem Abstrakten steht in unlöslicher Verbindung mit der Liebe zum gefühlsmäßigen Ausdruck und seiner Bevorzugung vor dem logisch Bestimmten scharfer Terminologie. Von dieser Seite her möchte man ihn, wenn man nur hoffen dürfte, verstanden zu werden, einen Gnostiker nennen, eben einen Denker der Art, wo die Abstraktion sich nicht mit dem Verstand, sondern mit dem Gefühl gattet. Daher rührt etwas, was sich schon heute zeigt, was aber, glaube und hoffe ich, bald noch viel merklicher werden wird: wie Buber der Apostel des Judentums vor der Menschheit ist, so wird er ein Erwecker und Fürsprecher des spezifisch frauenhaften Denkens sein, ohne das unsrer fertigen und gesunkenen Kultur keine Erneuerung und Erfrischung kommen wird. Nur erst, wenn alles, was als Gedanke im Geist der Menschen lebt, wenn all unser abstraktes Denken zur Vermählung eintaucht in den tiefen Grund des Gefühls, wird aus unserm Denken Tat, wird aus unsrer logischen Öde wahrhaftes Leben erwachsen. Dazu

wird die Frau helfen; und wie Rahel, zu deren geistiger Familie Martin Buber gehört, von dem frauenhaften Manne Goethe geweckt und gehalten worden ist, so werden die Frauen kommen und sind schon unterwegs, die in Bubers Gedankenmusik einstimmen.

Es wäre billige Schubkasten- und Registraturart, Buber einen philosophischen Dichter oder poetischen Philosophen zu nennen. Wie seine Bilder und Gleichnisse nur Taktgebilde seines Rhythmus scheinen, so ist all seine Abstraktionsprache Musik: man gibt sich ihr hin, man ist zauberhaft gefangen und wie in sie aufgelöst, man schwimmt in ihrem Strome, wohligherührt und von Gefühl umflossen: und wer nichts weiter tut und nichts Eigenes mitbringt, das festhält, der gerät in Gefahr, daß ihm, wenn er aufblickt und zu sich kommt, nichts geblieben ist als der Eindruck und das Nachbild des Genusses, nichts als Rhythmus und Gefühl.

Solche kostenden und zerflossenen Leser mag Buber nicht zu wenige haben, wie denn manches Gebietende und Ord nende von manchen heutigen Tags hingenommen wird wie von triebhafter Jugend ein Märchen aus Tausendundeiner Nacht, und wie es manchmal ausieht, als wachse ein Geschlecht heran, dem die Hände zum Zittern und die Augen zur Umflorung und der Mund als unersättlich lechzende fischähnliche Schnute umgebildet seien, und wie den Starken und Originalen heute das Leben weniger durch Verborgenheit und Unbekanntschaft ver gällt wird, als dadurch, daß sie, statt auf ihresgleichen zu wirken, bei den Gecken in die Mode kommen und daß sie, wenn sie aus ihrer gestaltenden Einsamkeit heraus wie zu Felsen gekündet haben, ein Echo vernehmen, das nicht aus Stein, sondern aus Päpelsbrei zu kommen scheint.

Martin Buber aber, wir wissen es jetzt, ist ein Starker, der keine genießende Hingebung brauchen kann, sondern nur leidende und zu Aufschwung und Tat bereite. Und solche Leser

braucht er, die mit sich selber das festhalten, was ihnen geboten wird, die nicht bloß so träumerisch hinschwimmend oder sich zärtlicher Massage überlassend mit den Augen, sondern die fest und ordnend und unterscheidend, wie laut lesen und dem Rhythmus des Sprechers mit dem eigenen Tempo erwidern. Wohl ist Bubers Werk Musik, und wohl gibt es keine Musik, die nicht aus Leid und Innigkeit geboren wäre: aber doch gibt es heroische Musik, und aus Not und Trauer und feiner Empfindlichkeit steigt dieses Menschen Fühlen und Denken und Gestalten zur Schau und zum Willen der Tat empor, dieses Menschen, der im Maßstab unsrer Zeit und als ein erst Beginnender, dessen Wachstum wir noch erleben sollen, uns repräsentiert, was die Propheten waren, den heroischen Juden.

Das konnte man ahnen nach manchen der Legenden, aus der und jener Stelle der Drei Reden; man erfährt es jetzt aus dem Buche: Daniel. Gespräche von der Verwirklichung.

Es wäre leicht und würde doch nur vom Wesentlichen ablenken, zu Bubers Grundgedanken Vorgänger aufzuzstöbern. Man könnte an Heraklit als den die Welt in ihrer Fülle und Gegensätzlichkeit stark akzeptierenden Gegner aller Hinterweltler, der dem Schattenlystem der Monisten von Elea sein *ἐν καὶ παν*, sein Eins und Alles entgegenrief, der in all und jedem das Eine und im Kleinsten das Ganze gefunden hat, an spätere ähnlichen Schlages, die gestaltender Hand und schreitendem Fuß den Weg auf der »klirrenden Heerstraße« des Lebens nicht von den grauen und dürftigen Gespinnsten der Abstraktion verlegen lassen wollten, könnte man denken, an Nicolaus Cusanus vor allen, selbst an manches bei Leibniz und Herbart, aber man käme durch all diese Reminiszzenzen nicht weit in Bubers Welt hinein, da sie uns in Verstandesmetaphysik, in Naturphilosophie oder Erkenntnistheorie führen würden, statt zu dem Mittelpunkt, der Ethos heißt.

Denn nun sehn wir: dieses Denken, daß vom Allgemeinen

aus zu großen Zusammenhängen aufsteigt und die Welt der Sinne faßt nur im Bilde verträgt, dieser Geist, der im Abstrakten zu Hause ist, hat sich auf den Weg gemacht, um der Abstraktion zu entrinnen und im Jungbad des Gefühls und der lebendigen Regsamkeit eine Wirklichkeit zu finden, in der das Allgemeine und gebietend Zusammenhaltende nicht mehr ein Gedankengebilde aus der dünnen Luft unsrer von der Oberfläche verdunstenden Denkatmosphäre, sondern der zutiefst in verborgenem Schacht unsers Innern gewachsene Kern unsers Wesens ist. Er sucht und akzeptiert nicht das Eine, das resigniert wird, sondern die Ganzheit, aus der heraus die Welt ergriffen und das Leben bezwungen wird. Man möge an das denken, was Nietzsche seinen dionysischen Pessimismus genannt hat, ob wir schon bei Buber von solchen inferior und doch allzu keck gestellten Fragen wie Optimismus und Pessimismus weltenweit entfernt sind, wenn hier Bubers Lehre im Gegensatz zu den Ruhegelegenheiten sämtlicher Monismen ein heroischer Dualismus genannt wird. Ja doch, scheint er sich und der Welt zuzurufen, mag doch das Zwiefache, das Geteilte und Auseinandergefallene in der Welt sein, und wenn es nicht wäre, so soll es da sein, von uns nach der Einheit verlangenden und sie nicht habenden Menschen gerufen und gewollt, denn wir sind berufen, die Einheit, die ist und nicht ist, aus unsrer innern Ganzheit heraus zu schaffen und zu tun. Wie ich sie nicht in mir finde, sondern sie mir gestaltend und mich ergreifend und haltend zu wirken habe, so habe ich sie aus mir dem Selbstschöpfer heraus wie einen Bogen und ein zwingendes Band um die Welt zu schlagen, um nun erst das, was nicht ist, sondern nur durch mich wird, das Weltlich zu schaffen. Es gibt keine Einheit in meinem Innern als die Spannung meiner gerichteten Kraft, es gibt keine Einheit der Welt als die zusammenfassende, ordnende und gebietende, haltende und zerstörende und wieder aufbauende, aus dem magisch geeinten Innern heraus erneuernde Tat.

Und hier sei an einen erinnert, der uns weiter hilft als all die andern Reminiszenzen, weil diese Zusammenstellung gar noch ein Beispiel ist für Bubers Lehre von der Zweiheit und Einheit und ihrer Polarität. Was für Zwei, was für Getrennte nach individueller und nationeller Natur sind Fichte und Buber, und wie fehl würde man gehn, wenn man um oberflächlicher Anklänge willen Buber zu den Neufichteanern stellen würde, die sich damit abgeben, die Sprungbretter und Eselsbrücken des gewaltigen Meisters mit ihrem gelehrten Hobel zu überfahren! Aber im Kern und der Richtung sind sie so nah mit einander verwandt und so von einander abgekehrt wie der deutscheste und jüdischste Philosoph der Deutschen im Denken des Nämlichen sich zu einander verhalten müssen. Mit einer Macht, einer Gefundheit, einer Abstraktionsgewalt, einem zur Mystik gesteigerten und doch immer klaren und klingenden, logisierend rationalistisches Ethos ohnegleichen hat Fichte das Ich und die Welt und den Gott zur Tat des Schaffenden gemacht, als der deutscheste der Deutschen und der männlichste der Menschen. Viel mehr Farbigkeit, viel mehr gebrochene Töne, viel mehr Dunkelheit, viel mehr Empfindung und Phantasie, viel mehr Menschenleid, viel mehr Tradition und Verbundenheit und doch eine unfählich viel größere Einsamkeit und Not bringt Buber mit. Hier aber dürfen wir die Vergleichung nicht weiter treiben, denn Fichte steht als ein Fertiger und Vollendeter, wennschon in seiner Wirkung noch ganz Junger und werdender vor uns, Buber aber in jeglicher Hinsicht als Beginnender.

Als ein Beginnender, der mehr als eine Hoffnung, der eine Gewähr ist. Aus Leid und Umdunkelung heraus war er als Feiner, Zarter, von Bildern und Klängen Erfüllter gekommen und war manchmal wie verborgen unter Kultur, Bildung und Geschmack. Nun aber erleben wir, wie die Natur rückhaltlos über die Bildung emporwächst, wie die Zartheit zäh und stark ist und zu einer festen Geschlossenheit, zu Halten und Bewäl-

tigen und zu tapferer Einkehr in tiefe Geheimnisse gekommen ist. Hier ist, was uns wahrlich dringender not tut, als die vielen Talente, deren wir herzlich überdrüssig sein dürften, eine produktive Natur, die, nicht zufrieden mit dem überkommenen Weh, aus dem sie aufstieg, bereit ist, sich um ihrer Ganzheit und äußersten Formung willen von sich aus noch immer weher zu tun, auf daß die Welt nicht draußen lagere wie ein drückender Koloss, sondern sich aus dem eigenen Innern emporhebe und sich ausspreche wie eine erwachende und zu sich kommende Urgestalt.

Hier, im Besten, was Buber uns gegeben hat, ist es nicht so, daß irgend schön an die Dinge hin geredet, über die Welt weg gestreichelt wird, es ist das Höchste erreicht, was die Sprache kann: vollkommene Sachlichkeit. Buber hat in diesem Werk von der Zweieinheit in einer Sprache, die mehr ist als Stil und Schönheit, eben das erreicht, wovon das Werk handelt. Es ist ganz Sprache des Sprechenden und doch zugleich ganz sich aussprechende Sache, ganz persönliches Bekenntnis und ganz lautere Sachlichkeit, eine Subjekt-Objektivität, wie wenn die Welt Rede geworden wäre und sich darstellte. Nicht von jedem Teil dieser fünf Gespräche gilt dieses Höchste, das hier gesagt wird. Aber seien wir beglückt, daß er auf diesem Wege nach einer Vollendung ist, die bisher unter deutsch Sprechenden nur einer erreicht hat: Kleist. Bei diesem einzig Bezwingenden ist die Rede Tat und Magie, die aus Zweien Eins macht: da spricht die Sache, als wäre nichts als diese seiende Sache, wo doch nichts ist als die Sprache einer Seele. Wie Beethoven Musik ist und nichts als Musik, und wir doch erleben, wie wir nicht mehr in der Zeit und im Reich der Töne sind, sondern wie da nichts ist als aufeinandergetürmte plastische Hochwelt, die wir selbst sind, so macht diese Sprache aus Begriffsmusik plastisch sich offenbarende Welt. Das aber ist die höchste und seltenste Prosa, die wir haben. Selbst in Goethes, und erst recht etwa in E. T. A.



Hoffmanns und Jean Pauls erzählender Prosa sind immer zwei: die Sachrede und der Sprecher, der nicht einmal immer ein Sprecher bleibt, der manchmal ein wohlweiser Bereder wird. Und auch Nietzsches Zarathustrareden und Dithyramben sind Kundgebungen, in denen dies Beiderlei noch zu unterscheiden ist: die Sache, die ihre Macht und ihr Geheimnis kündet, und die Person, die sich selbst und der Welt über die Achsel sieht und über die eigene Sachsprache pathetische Erschütterung zeigt.

Wir ehren diese produktive Kraft, die sich selbst in Strenge und Arbeit geschaffen hat, die nicht sein, sondern werden will, am besten, wenn wir alles, was erreicht ist, als einen Beginn und ein Gelöbnis nehmen. Wir danken ihr am besten, wenn wir ihr sagen: du bist einer, an den wir Forderungen stellen dürfen und von dem wir viel zu verlangen gesonnen sind. Wir wollen dich nicht mit andern vergleichen, sondern mit dir selbst.

Die Zierlichen, die Preziösen, die süß-modisch-schermütig Plätschernden, die Virtuosen und Bequemen, die sich längst vor der grauenhaften Gefahr der Genialität und des abgründlichen Mutes wehleidig in ihr schönes und abbaufähiges Talent gerettet haben, werden ihn mit aller liebebreizenden Wortanmut ihres Beifalls besäufeln und als den Ihren haben wollen. Wir aber vertrauen, daß er halten wird, was er verspricht.

Das nämlich ist die Gefahr und die Ärmlichkeit dieser Zeit, daß sie von ihren führenden Geistern im Stich gelassen wird. Kraft und wahrhafte Produktivität, Persönlichkeit und Tiefengewalt hat nur, wer sie haben will, und alle reichgefüllten Talente können diesen Urgrund nicht ersetzen. Produktion tut weh und tut vielleicht heute noch weher als einst, heute, wo alles auf Verwirklichung und Erfüllung drängt. Produktion tut weh, und die produktive Natur, die sich ihrer Berufung nicht entzieht, scheut die unnennbaren Wehen nicht, das Äußerste her-

aufzuholen und immer noch tiefer tief in sich hineinzubohren. Zur sieghaften Wahrheit, zur originalen Schönheit tut Kraft not, Kraft, die ungenügsam und Redlichkeit vor sich selber ist. Die produktive Natur holt ihre Gaben an die Menschheit aus dem Volk hervor, das sie gesammelt in sich trägt, sie gräbt sie in wilder Not aus der Wüththeit heraus. Die produktive Kraft setzt ein aus Anlage und steter Übung stammendes, fast grenzenloses Vertrauen in ihre nicht umzubringende Gesundheit: sie martert sich und wird immer freier, sie wühlt sich in immer ursprünglichere Stärke hinein, denn sie weiß, sie ist ihrem Beruf eherne Stimme, letztes Geheimnis, duftigste Süßigkeit schuldig. Man klagt über den bald unermesslichen Abstand zwischen den Vorderen und dem zurückgebliebenen Volk. Nur die, die vielleicht am meisten Schuld daran tragen, klagen nicht, die Modischen sind mit ihrem Publikum zufrieden. Wir ändern aber sollen weder über sie noch über das Volk uns der Klage überlassen. Der Stolz und die Aufgabe verlangen, daß wir nicht mit der Masse, sondern mit uns selber unzufrieden sind. Wir machen's noch nicht gut genug, wir sind noch nicht rein und stark genug wir selber, haben noch nicht das bezwingendste Wort gesprochen, das die Masse schmilzt und in Fluß bringt. Es gilt, unser Werk aus solchen Tiefen zu holen und uns selbst so furchtbar zu erschüttern, daß unser Wollen ein heiliges Muß wird, unser Wesen muß unrettbar und unüberwindlich ansteckend und fortreißend werden. Haben wir nur Vertrauen, daß das Werk in uns ist und daß die Qual uns nicht umbringt, es zu schaffen, so bereiten wir wenigstens den Größeren, die dann kommen, den Boden. Aber freilich, wer mag solche Worte hören in einem Geschlecht, das gewarnt ist? Besser als jung sterben oder wahnsinnig werden oder arm bleiben ist doch, der Jugend ersterben und dem Zeitalter leben.

Der mit Tat und Werk geladene Produktive aber schont sich nicht. Auch das ist Schonung, wenn einer, durch Beob-

achtung und Übung, des Stils seiner schöpferischen Stunden mächtig ist und in unproduktiven Stunden die Form der produktiven gemächlicher und mit Fleiß, aber ohne echte Not imitiert. Dadurch entsteht das Schönreden und die Lückenlosigkeit des Stils und die soignierte Haltung, die in der Sphäre der Kultur und des Verstandes Surrogate findet, die dem aus schöpferischem Drang Gewachsenen täuschend angeähneln sind. Wir haben von den Mimikrykünsten der begnadeten Talente, denen das gute Leben mehr not zu tun schien als ihr Beruf, die zu Apostaten ihrer selbst geworden sind und sich nur darum zu glattrasierten Schönbärten gemacht haben, weil sie Angst vor der lebensgefährlichen Genialität hatten, die in ihnen verborgen lag und die sie lieber nicht wecken wollten, wir haben von all der Jugend, die verspricht und in der Reife nicht hält, so bitter genug, daß wir einer ungemeinen Natur wie Buber sogar mit der Forderung kommen dürfen, er möchte uns ab und an etwas ganz Gewöhnliches, ganz Irdisches zu schmecken geben. Denn wahrlich, immer aus der Tiefe reden kann und soll keiner. Aber von Buber gönnen wir den Delikaten nicht das kleinste Teilchen, und noch sind Stellen in seinen Gesprächen, wo ein Mißverhältnis besteht zwischen der abgeklärten Schönheit der Rede und der Tiefe des Erlebnisses, die eher Urwüchsiges und, wenn's nicht anders geht, Knorriges statt geziemend Schönerem und Geebnetem verlangt. Ist zum Beispiel, wie im letzten und bedeutendsten Gespräch Daniels, von der Verzweiflung die Rede, so hätten wir eine rechte Sehnsucht nach weniger mildem Fluß der Worte, nach mehr Gärung, vulkanischem, volksmäßig schwerem und selbst gemeinem Ausdruck. Er hat uns zu der hohen Achtung berechtigt, die äußerste, unbedingte Forderungen stellt, aber keine einzige, die er nicht selbst schon mit seinem Besten erfüllt hätte.

Martin Buber ist ein kategorischer und ungenügsamer Mann, wir dürfen ihm keinen Beifall spenden, dessen er sich schämen

würde, wir wollen das Ganze und Äußerste, das Große und Hohe, das uns völlig Unbekannte, weil ursprünglich Seine von ihm erwarten und ihm sagen, daß wir es ihm zutrauen und daß er uns Teile davon, die aus der Ganzheit stammen, schon gegeben hat.

# Strindberg

(1916)

**M**an muß die Worte nur in ihrer vollen Geltung nehmen, dann genügt es, von Strindberg zu sagen, daß er ein besonderer Mensch war, der die Ehrlichkeit und die Kunst befaß, sich so zu geben, wie er war. Drei überaus seltene Dinge sind das aber: eigenes Leben, Bekenntnis zur eigenen Person und Originalität der Gestaltung.

Überblicken wir sein Leben, seinen Werdegang, seine Stufen, so finden wir Unruhe, Fortgehen, Unzufriedenheit, Qual, Sehnsucht. Aber es waren nicht bloß äußere Dinge, die ihm verleiteten, von sich selber wollte er immer fortgehen, und so ist es kein Wunder, daß er immer zu sich kam, immer mehr zu sich kam, daß er zugleich Feuerwerk und Feuerkern, daß sein Fortgehen sein Bleiben, der Aufruhr sein Wesen war.

Da er sich immer betrachtete, immer auf der Wanderschaft war, immer einen Strindberg hinter sich und einen vor sich sah, mußte zweierlei für seine Lebensart bezeichnend werden: der Rationalismus als geistige Form und der Dualismus als geistiger Inhalt.

Form und Inhalt können in einem ringenden, zur Einheit ringenden Menschen nicht getrennt bleiben: seine Weltanschauung war sein Leben. Er kämpfte in sich den Streit zwischen Denken und Trieb, zwischen Geist und Natur, und diesen nämlichen Widerstreit sah er in der Welt.

Der männliche Geist und die weibliche Natur: das waren für ihn die beiden Urprinzipien.

Liebe, Geschlechtstrieb, Enthusiasmus, Jugend, Volk, alles, was in die Sphäre des Gefühls fällt: das bedeutete ihm das Unreife, den Abfall, das Schmutzige, den Rest frühen, aber gläubischen Meinens. Die Triebhaften, Schwärmerischen, Weib-

lichen verfolgen den Intellekt als ihren Feind, denn sie merken wohl in ihrem aus Respekt, Angst und Wut gemischten Gefühl, daß der Geist der starke, gebietende Ordner der Natur ist. Sie aber lieben das Unordentliche und bäumen sich dagegen auf, bloßes Rohmaterial zu sein.

Und doch ist die Natur nichts anderes als Stoff für den Geist. Alles scheinbar bloß Materielle bezieht sich auf Geistwerden, im sogenannt Unorganischen sind gestaltende Kräfte am Werk, Seele ist abgefallener, müd gewordener, zerfallener und darum in den Kot gefallener Geist, und so, wie es abwärts geht, geht es aufwärts: der Stoff will zur Form, das Unorganische zum Kristall, der Trieb zum Geist empor.

Darum bezieht sich auch alles auf den Geist, unsere kausale Naturerklärung ist eine geistlose. Sie muß ergänzt und gedeutet werden durch die teleologische. Alles in der Natur wie in der Geschichte wie im Einzelleben hat noch eine Bedeutung, einen besonderen Sinn, eine Beziehung auf den Geist.

Das Kennzeichnende für Strindberg aber ist, daß er sich daraus keine bequeme Weltanschauung, keine Beruhigung, kein Sofa-kissen, nichts für Herz und Gemüt und gewiß nichts ölig Pastorales machte: da sein eigenes Wesen Geist der Unruhe und Bohren war, lebten in ihm Ironie, Versuchung und Teufelei. All sein Denken war schließlich doch nur ein Spielen mit Gedanken, ein Experimentieren mit Standpunkten, ein Erproben von Ansichten: »Experimentierend«, sagt er, stellte er sich »auf den Standpunkt eines Gläubigen«.

Nur daß sein Spielen fast nie etwas Spielerisches an sich hatte, fast immer wild, unheimlich, zerstörend war und sich gern an den Grenzen der Verzweiflung und der Krankheit bewegte. Denn es gibt ja für ihn keine reinliche Scheidung der zwei Ur-gewalten: sein Dualismus ist Pessimismus, seine Qual ist, daß der Geist von der Sinnlichkeit umfassen ist, und daß dem Gott

260



der Teufel, dem Sinn der Welt der Un Sinn und die Höllen-  
plage zur Seite steht.

Unser Geist hat den Gott gedichtet, aber er vermag nicht  
Gott zu sein, und der Ewige verbirgt sich. Wir sind Menschen-  
tiere und möchten unser Fleisch in blutige Fetzen reißen, weil  
wir Höheres wissen, als wir sind.

So schwankt er, im Leben, im Traum, in der Lehre, im Dich-  
ten: bald ist er der harte Menschenzüchter, bald der Gepeinigte,  
der von der Weltordnung, vom Gott-Teufel als Erzieher ge-  
züchtet wird, bald schreit er auf: »Alles ist berechtigt außer  
mir!«, bald neigt er sich liebend erbarmungsvoll zu den Men-  
schen und klagt für alle Schlechtigkeit das Weltregiment, »die  
Verwaltung«, an. Andere Pessimisten schon haben ihr böses,  
leidendes Denken an ihr äußeres und inneres Leben angeknüpft,  
er aber muß weiter gehen: er zieht rasche, sprunghafte Schlüsse  
aus einzelnen Vorfällen und Zufälligkeiten nicht nur, sondern  
wahrhaft aus Halluzinationen. Auch andere haben in Bildern  
gesprochen und haben grauenhafte Bilder gefunden, er aber  
erlebt diese Bilder als leibhafte Wirklichkeit, und wenn er etwa  
sagt: »Zwei Wesen lenken meine Geschicke: das eine gibt mir  
alles, was ich wünsche, das andere steht dabei und streicht  
Schmutz auf die Gabe«, so erlebt er das genau so stark mit  
allen Nerven und Sinnen, wie ein schmatzendes Kind das Butter-  
brot, das die Mutter ihm geschmiert hat. Ja, so ist es: mit dem  
Leid und dem Ekel zusammen hat er nicht bloß geschlafen, sie  
sind ihm Speise und Trank gewesen.

Auch er war nicht allzeit ohne Trost, weil er sonst nicht hätte  
leben können, und er hat nach allen Verzerrungen und Krämp-  
fen immer wieder sanft und freundlich mit den Menschen gelebt.  
Sein Trost war dann eben, daß er gewahrte, wie zwischen der  
starken Logik des Denkens und der Logik der Gesehnisse ein  
Zusammenhang, wie hinter allem Zwiespalt eine unergründ-  
liche, aber manchmal hell scheinende Einheit war. Die Logik

war ihm dann Tröster und Gott, der ihn auch mit den Menschen, selbst mit den kleinen, dummen, bösen, und mit der Kausalität und Determination der Natur versöhnen konnte. Denn schließlich sagte ihm die Logik, daß die Bösen eben wegen ihrer Bosheit sehr arm seien, und daß es ihnen eine Erlösung sein müsse, um ihre Bosheit zu wissen und zu erkennen, daß sie gar nicht schuld an ihrer widerwärtigen Trübung seien.

Das war sein Trost für die Welt, die er sehen und ertragen mußte. Für sich selber hatte der adlige Mann einen hochmütigeren, und sein Stolz gestattete ihm nicht, sich mit der Unentrinnbarkeit ererbter Natur zu entschuldigen: sich nahm er ganz alttestamentarisch wie einen Hiob oder ganz mythisch wie einen Herakles. Von dem Christus, der das Leid der Welt auf sich genommen, ließ er sich fast noch öfter und stärker abstoßen als anziehen: er, Strindberg, war einer, der selber leiden wollte, und woran leidet man stärker als an den eigenen Sünden? Das war doch noch nicht der Rechte, der Christus, der selber sündlos blieb und für die andern litt, er, Strindberg, war der Antichrist, der leidende Sünder, der wie eine zündende Rakete flammend aus dem Tier, das er war, zu dem Gott, der er war, emporstieg und mit all seiner Hölle gen Himmel fuhr.

# Strindbergs Historische Miniaturen

⟨1917⟩

Strindbergs Buch »Historische Miniaturen«, das im Jahre 1905 erschienen ist, trägt einen Namen, der kokett und doch zu bescheiden ist: wiewohl jeder Abschnitt für sich selbständig genommen werden kann, ist doch das Ganze ein Zusammenhang: ein Roman der Menschheit in ausgewählten Kapiteln. Zweie gehen als Gleiche in doch ewig neuen Situationen und Offenbarungen durch dieses Werk hindurch: der Mensch und die geheime, nicht auszusprechende, nur an den Spuren sichtbare Lenkung seines Geschicks, und es ist ganz in Strindbergs Sinn, wenn wir hie und da nicht abstrakt staunend von der Lenkung, sondern ehrfürchtig glaubend, spielerisch suchend vom Lenker der Menschheit und ihrer Bewegungen reden.

Und noch einer geht überall mit hindurch und taucht in den meisten Kapiteln auf: der Jude, der ewige Jude in immer neuen Gestalten.

Wie kommt das? Am Schluß des Werkes spricht es einer im Anschluß an die französische Revolution, die sich gerade vollendet, aus: »Sehen Sie, jetzt,« sagt er — jetzt, wo die Menschheit auf dem Wege ist, eine tatsächliche Wirklichkeit zu werden — »jetzt ist die Verheißung an Abraham: ‚In deinem Namen sollen alle Geschlechter gesegnet werden!‘ auf dem Wege, sich zu erfüllen; auf dem Wege, sage ich.«

Der Partner des Gesprächs fragt so erstaunt, wie es vielleicht mandhem, der das unvorbereitet hört, auf der Zunge liegt: »Die Verheißung an Abraham?« Und Strindberg läßt antworten: »Durch Christus, der von Juda war, sind wir geistig von Abraham.« Und es wird hinzugefügt: eben der Glaube, daß die Menschheit in diesem Geiste, der vom Judentum herkommt, eins ist, werde die Menschheit erlösen.

Wer nun aber das Werk nicht kennt, könnte nach diesem Eingang, der an den Schluß anknüpft, ein recht falsches Bild bekommen. Keineswegs wird da eine dürre Abstraktion durchgeführt: darum ist Strindberg ein Dichter, daß er nicht seine Ideen in Gestalten einkleidet, sondern daß er sich von den lebendig, allseitig, reich, wimmelnd geschauten Gestalten von Ideen entbinden läßt. Die geheime Lenkung Strindbergs ist mindestens so geheim, wie die Lenkung ist, und es geht in seiner Welt zu, wie er's am Schluß seiner »Königin Christine« zeigt: der Mensch folgt seinen Trieben, seinem im Bewußtsein frei funktionierenden Willen, hat egoistische und gemeine Dinge im Sinn, und doch kann sich ergeben: sein persönliches Glück mag er verwüßt und verspielt haben, aber mit dem, was er am wildesten, vielleicht am unvernünftigsten getan, hat er einer Sache gedient. Oder aber auch einmal so: es kommt für ihn ein Augenblick der Krise, der Wendung, der Sammlung und Befinnung, wo er merkt: in dem Glauben, dem Wähnen über den Sinn seines eigenen Triebs ist er ganz in der Irre gewesen, wenn er jetzt aber, sehend geworden, die Fäden aufnimmt und planvoll lenkt, geht der Wagen des Schicksals nicht über seinen Leib hinweg, sondern — eine besondere Gnade — das Ziel seines Lebens wird durch seinen eigenen Geist hindurch identisch mit dem bewußten Ziel seines Willens.

Mag sein, es geht auch hier, auch mir so, daß wir, allergrößt ausgedrückt, die Anschauung eines andern nur dann verstehen, wenn wir sie mißverstehen, wenn wir sie, gelinder gesagt, uns zu eigen machen. Mag sein, daß ich die und jene Ursprungstönung vom Seinen fortwischen, das und jenes vom Meinen dazutun muß, um Strindbergs »bewußte Absicht in der Weltgeschichte« von mir aus zu verstehen und zu deuten. Seiner wesentlichen Notwendigkeit anschließen jedenfalls will ich mich treu, wenn ich sage: mich dünkt, daß Strindberg hier für ge-

wisse geschichtliche Gestalten und Momente einen entscheidend wichtigen Fingerzeig gibt.

Bismarcks Wesen und Wirken zum Beispiel versteht nur der, der darauf achtet, wie Bismarck in einer bestimmten Zeit merkt, daß bisher schon, ohne sein Wissen und gegen seinen Willen, die geheime Tendenz der Tatfachen, auch der von ihm selbst bewirkten, auf die tatsächliche Durchsetzung eines deutschen Reiches losging. Es gab, meine ich, einen solchen Moment, von dem ab er absichtlich tat und förderte, was bisher nur so eben durch ihn hindurch gewirkt hatte. Und ein Realpolitiker wäre etwa, wer die Idee erst dann in seinen Kopf aufnimmt, wenn sie sich draußen in den Bedingungen ihre Wirklichkeit geschaffen hat.

Ja, merken wir nicht etwas der Art in unserer eigenen furchtbaren und, wie wir jetzt sagen dürfen, entscheidenden Zeit? Was da als europäischer Krieg ausbrach, hatte, als es entfesselt wurde, gar keinen Sinn, im Kopfe keines einzigen der irgend verantwortlichen Menschen: es bezog sich auf die Vergangenheit, hatte also freilich — wie alles — zureichenden Grund, aber keinen Zweck. Dieser Krieg aber hat ihn inzwischen bekommen, und sein Sinn ist in, wenn nicht äußerlich verantwortlichen, so doch führenden Geistern aufgegangen: Krieg gegen den Krieg, der letzte Krieg, Krieg um Erneuerung der Völker und Herstellung ihres Bundes, Krieg um die Menschheit. Nennen wir es, wie wir wollen, die Utopie, die verlachte und mißachtete, die jedenfalls bei diesem Ausbruch besonders übersehene und vergessene Idee war es, die die grauigste Ideenlosigkeit, die es je in der Welt gegeben hat, in ihren Dienst gezwungen hat und noch weiter zwingen wird.

In diesem Werk Strindbergs, das aus zwanzig Kapiteln oder Einzeldarstellungen besteht, die uns von Israel in Ägypten bis zur französischen Revolution und zum Ausblick über unfre Zeit

hinaus führen, zeigt sich eine Eigenschaft Strindbergs, die ihn zu diesem besonderen Dichter und vor allem Dramatiker macht: die Schnelligkeit und Sicherheit, mit der ihm bei Betrachtung eines Vorfalls dazugehörige Bilder und Gedankenkreise sich assoziieren, wir sehen dergleichen auch in seinem »Blaubuch«: jede Buchlektüre, jede Zeitungsnotiz fast wird ihm da zu einer kleinen Handlung und sehr oft zu einem Dialog, wo die eine Sache sich dramatisch in die mehreren Seiten zerlegt, die sie hat.

Von Abrahams Verheißung in ihrer besonderen Bedeutung für das Volk der Hebräer hören wir in dem ersten Stück: Die ägyptische Knechtschaft.

Das ist nun Hunderte von Jahren her, seit den Kindern Abrahams das Land Kanaan verheißten worden ist, und statt dessen sind sie, die Kinder Israels, nun seit langem in Knechtschaft. Die meisten glauben gar nichts mehr, zumal die Gebildeten, sie sind ganz in der ägyptischen Kultur aufgegangen, etliche aber gibt es noch, die wissen, daß sie Juden sind, und sich mit geheimen Zeichen an die verheißene und erwartete Befreiung erinnern.

Die ägyptischen Priester haben eine Geheimwissenschaft, die sich besonders auf Mathematik und Astronomie erstreckt, da ist aber so ein verachteter Jude, ein kleiner Handwerker, ein Ebenholzschnitzer und Schatullenmacher, der ist seinem Stamme nach Levit, und es zeigt sich in einem Gespräch: auch er hat, noch von Chaldäa her, tief geheimes Wissen auf diesen selben Gebieten. Und die ganz Eingeweihten wissen: es ist ein Gott, den die beiden Völker, die beiden Kulturkreise verehren: im Wesen sind sie eins. Noch aber ist, für Tausende und Tausende von Jahren, um der Wege dieses Einen willen, Streit und Geschiedenheit nötig.

Der Pharao kommt von weiten Reisen in ferne Länder zurück und bringt seltsam geheime Kunde mit: »Wohin ich kam, hörte ich Raunen und sah ich Bewegung. Die Völker sind erwacht, in den Tempeln weisagte man die Rückkehr der Götter,



denn die Menschen waren allein gelassen worden, ihre Geschäfte zu besorgen und ihre Geschicke zu lenken; sie hatten sie aber schlecht besorgt und übel gelenkt. Recht war Unrecht geworden, und Wahrheit Lüge; die ganze Erde seufzte nach Erlösung.« Das weiß er, oben, im Höchsten; aber damit weiß er nichts anzufangen, vermag dies Gedankending nicht in die Welt der Tat auf die Bahn zu schicken; das ist nicht Menschenwerk, das geht seltsame Wege, hat, wie man so hinredet, um das Walten in einem beliebig langen Teil unendlicher Zeit zu bezeichnen, seine guten Wege.

Sowie der Pharao aber in den Erfordernissen des praktisch Gewöhnlichen und damit auch in den landläufigen Gewohnheiten des Aberglaubens und Fanatismus einkehrt, wie er hört, daß der Nil die Überschwemmung versagt, daß Hungersnot droht, wie ihm überdies ein Traum auf die Gefahr deutet, die ihm von den Juden droht, da tut er, ohne eine Ahnung zu haben, daß das mit seiner höchsten Einsicht irgendwie zusammenhängen könne, den Juden das Schlimmste und damit das Beste, nicht nur für sie, sondern für die ganze Welt: alle Knaben, die ein hebräisches Weib gebiert, sollen umgebracht werden. Dadurch aber gerade kommt das Kindlein nach oben, an Pharaos Thron, das die Verheißung an Abraham erfüllen soll: »Durch deinen Samen sollen alle Völker auf Erden gesegnet werden«: Mose, im Nilgebüsch versteckt, von der Prinzessin gefunden, der sein Volk aus der Knechtschaft befreit, es zum Volk macht und die Tafel des Gottesgesetzes über ihm aufhängt.

Das alles kommt in Strindbergs Darstellung nicht wie imitierte, modernisierte Bibel und nicht wie ideologische Konstruktion heraus; es wird lebendig, farbig als Erlebnisse von Menschenkindern an bestimmtem Ort, in bestimmten Räumen und Landschaften erzählt, meist in dramatisch bewegtem Dialog.

Einen verachteten kleinen Juden, wieder einen Leviten, treffen

wir auch in dem prachtvollen, in jedem Betracht großen zweiten Stück, das »Der Halbkreis von Athen« heißt und uns zu Perikles, Sokrates, Aspasia, Alkibiades, Euripides, zu griechischem Wesen auf der Höhe, das heißt aber, in Untergangsstimmung führt.

Kleon der Gerber, der Repräsentant des unsterblichen Pöbels, will den Juden, der ein verwegenes Gespräch unter Sokrates' Freunden mitangehört hat, als Zeugen haben, der aber lehnt ab, in Sokrates hat er den erkannt, der dem selben einen und wahren Gotte dient, wie er, der Jude: dem Unsichtbaren, dem Ewigen.

Und dann, in einem Gespräch, das dieser jüdische Schuster, der in Athen Kothurne flickt, mit einem Römer führt, hören wir Seltames, Widerspruchsvolles voraus über die Wege der Geschichte: Rom ist — von der cumäischen Sibylle — daselbe verheißen wie Israel: daß es die Erde besitzen wird. Und der Römer meint: »Vielleicht ist es die selbe Verheißung, der selbe Gott! Vielleicht wird Israel durch Rom siegen.« Dazu kann der Jude in Hellas nur den Kopf schütteln, es ist anders verheißen, Israel soll durch den Messias siegen, und der soll kommen, wenn Zeus tot ist.

Geht es mit Zeus zu Ende, dem Gott des Heidenlebens, dem Meineidigen und Päderasten? Orient und Okzident mischt sich in dem Gespräch, das der Perser Tissaphernes mit dem Landesflüchtling und Landesverräter Alkibiades führt. Der Perser verachtet den verfaulten Zustand dieses Hellas, in dem die Sophisten hochgekommen sind, die nichts Heiliges und Unverbrüchliches mehr kennen, die die Willkür der Sinne auf den Thron gesetzt haben, und von seiner Religion und seinem Propheten Zarathustra redet er dem Typus griechischer Dekadenz: »Kenntest du den Propheten von Kindheit auf, so hättest du unterscheiden können: Gut und Böse, Licht und Finsternis, Ormuzd und Ahriman. Und hättest in der Hoffnung gelebt, daß

das Licht schließlich liegen wird: und daß sich alle durchs Leiden verfühnen.«

Gärung, Neues, das Uraltem entquellen will, kündet sich auch in Griechenland an, man gedenkt der Prophezeiung, die im Prometheus des Aischylos steht, daß dem Zeus von einer Jungfrau ein Sohn geboren werden soll, ein neuer Gott kommt aus dem Osten, der Adonai oder Adonis heißt, der die Menschen den Weg durch die Todespforte nehmen und auferstehen heißt, eine Göttin kehrt ein, Kybele, die eine Jungfrau und die Mutter der Götter ist.

Wie seltsam ist's mit den Menschen, ihrer Größe, ihrem Adel, ihren Plänen!

Da ist Perikles, eine der adligsten Naturen, einer der reichsten Geister, ein großer Plan lebt in ihm: die Vereinigung aller griechischen Staaten. Und da ist Alkibiades, der glänzende Kopf, der Mann mit allen Eigenschaften des unbedenklichen Politikers, von der berückenden Phantasie bis zur Anpassung an die Gemeinheit: der träumt von der Weltherrschaft, die Hellas zufallen soll. Aber es sind alles Untergangsträume, letztes Aufflammen vor dem Tod, Abenddämmerung: sie träumen groß, diese zivilisierten Menschen, »aber die Träume der Götter sind größer«: es ist kein Übergang von diesem Denken zu einer Wirklichkeit.

Das sind Grundgedanken, die hier herausgearbeitet und in den Vordergrund gerückt sind, in der Dichtung aber nur immer wieder episodisch aus einem glänzenden Bild der perikleischen Zeit auftauchen, aus einem Zusammenhang der Schönheit, der Güte und Liebenswürdigkeit.

Dies Wort soll nicht fehlen, wenn man von Strindberg spricht: liebenswürdig. So bitterböse er immer wieder auf Zerreißung und Vernichtung ausgehen kann, so gehört er doch wiederum — wo gibt es Gegensatzworte, deren Wirklichkeit einander ausschließt? — zu den freundlichsten der Sterblichen. Man

mag an Apollon gemahnt werden, den Gott, der mit seinen Pfeilen die Pest unter die Menschen schickt und doch zugleich der sonnige Gott der holden Musik ist.

Liebenswertig ist in diesem Stück Strindberg vor allem in dem Letztgültigen, wie er sein Verhältnis zur Frau gestaltet. Das tut er in der Gestalt der Aspasia, die die Gattin, nicht die Ehefrau des großen Perikles ist, und in den Gesprächen, die an sie anknüpfen.

Es wird bei dem Gastmahl des Alkibiades der »angebliche Frauenhaß des Euripides« zur Erörterung gestellt. In sehr plausibler dichterischer Einkleidung erhalten wir da ein höchst persönliches Bekenntnis. Noch gar nicht durchschlagend ist und soll sein, was Protagoras der Sophist sagt: »Unser Freund Euripides ist dreimal verheiratet gewesen und hat jedesmal Kinder gehabt. Er kann also kein Weiberhaßer sein.« Dann aber geht's höher hinauf, Sokrates spricht: Euripides kann kein Weiberfeind sein, denn er liebt — und Perikles ist drum nicht eifersüchtig — Aspasias Schönheit. Körperlich schön ist sie gar nicht, die Freundin der geistigen Männer, Pheidias bestätigt's, und Perikles und Sokrates zusammen, wie in einem Duett, sagen, was Aspasia, sagen, was die teilnehmende Frau dem schöpferischen Manne bedeutet: »Aspasia ist eine weise Frau, denn sie besitzt Schamhaftigkeit und Zartgefühl, Selbsterkenntnis und Befinnung, Aspasia ist klug, denn sie schweigt, wenn weise Männer reden. Aber Aspasia kann weise Männer dazu bringen, weise zu reden, durch die Art, wie sie zuhört, sie hilft ihnen, Gedanken zu gebären. — — Aspasia (hier spricht der Mann der Maieutik, der Sohn der Hebamme) empfängt unreine Kinder und gibt sie uns gereinigt zurück. Sie gibt selber nichts, aber durch die Art, wie sie nimmt, gibt sie dem Gebenden die Gelegenheit, zu geben.«

Damit, könnte man meinen, wäre über Strindberg-Euripides' Stellung zur Frau alles aufs schönste gesagt, Aspasia selbst je-

doch gibt sich noch nicht zufrieden. Sie erinnert an böse Verse des Euripides aus seinem Hippolytos, wo der Gottheit geradezu der Wunsch vorgetragen wird, es möchte besser eine Art der Fortpflanzung ohne Weib, ohne Geschlecht geben. Und in der Tat finden sich solche Verse, wie bei Euripides in der Phädratragödie, so bei Strindberg am stärksten und geläutertsten im »Traumspiel«:

»Warum zeugt man uns wie Tiere,  
Uns von Götterstamm und Menschenart?  
Braucht der Geist ein andres Kleid nicht  
Als das hier aus Blut und Schmutz?«

Und Euripides-Strindberg erwidert: »Wäre ich ein Sophist wie Protagoras, so antwortete ich: Das hat Hippolytos gesagt, nicht ich. Aber ich bin Dichter und rede durch meine Kinder. Also: ich habe es gesagt, ich habe es gemeint, als ich es schrieb, ich meine es noch. Und dennoch liebe ich fast immer ein Weib und hasse dabei ihr Geschlecht. Erklären kann ich es nicht, denn pervers, wie Alkibiades, bin ich niemals gewesen.«

Man kennt aus Träumen das Seltsame, daß man selber als Schüler in der Traumschule wie vor einem Abgrund steht und keine Antwort mehr weiß, während das gespaltene Ich den Traumlehrer geschaffen hat, der den unwillenden Schüler belehrt. So ähnlich gesteht der dramatisch erlebende Dichter aufrecht, das Rätsel seiner eignen Natur nicht lösen zu können, während er dann seinen Sokrates die Auflösung finden läßt. Dem Mann der Xanthippe ist die Sache klar genug: Das kann man schon, ein Weib lieben und zugleich hasßen. Wie mit der Mütterlichkeit das Gute, so ist mit der Geschlechtlichkeit das Böse verbunden. Und das ist Strindbergs letztes Wort vom Weibe: daß es tiefer im Geschlecht, fester verwachsen in der Erbsünde steht als der Mann. Strindbergs Art, den Kampf der Geschlechter zu nehmen, steht in Zusammenhang mit der Sehnsucht nach Freiheit, schwebender Leichtigkeit, Göttlichkeit, mit

der Bitte ans Schicksal, unbeschwert von trennender, tötender Ichsucht und hinabziehendem Trieb leben und lieben zu dürfen, mit der Frage nach dem Sinn und der Aufgabe des Lebens, in Zusammenhang mit den letzten Gedanken über Gott und die Welt, wie sie Strindbergs sterbender Sokrates groß und in liebenswürdig-adliger Resignation ausspricht:

»Ich habe eben einen Schlaf genossen — ich bin drüben überm Fluß gewesen, auf der andern Seite, ich habe einen Augenblick lang die Urbilder der ewigen Schönheit geschaut, von denen die Dinge nur dunkle Abbilder sind . . . Ich habe die Zukunft gesehen, die Schicksale des Menschengeschlechts, ich habe zu den Mächtigen, Hohen, Reinen gesprochen, ich erkannte die weise Ordnung, die das lenkt, was uns als so großer Wirrwarr erscheint, ich behte über das unergründliche Geheimnis des Alls, das ich ahnend begriff, und ich erfaßte das unfägliche Ausmaß meines Nichtwissens. Platon, du sollst es schreiben! Du sollst die Menschenkinder lehren, die Dinge mit maßvoller Geringschätzung anzusehen, in Ehrfurcht zum Unsichtbaren aufzuschauen, die Schönheit zu verehren, die Tugend zu pflegen und auf die Erlösung zu hoffen, während der Arbeit, in Pflichterfüllung und durch Entlassung.«

Mir ist es ein ergreifender Anblick, wie Strindberg hier, in engem Anschluß an die Überlieferung, ganz platonisch-sokratisch das Verhältnis der Idee zur Wirklichkeit und doch zugleich eigen und persönlich seine höchste Sehnsucht und letzte Einsicht ausspricht. Goethe — mit dem Strindberg in diesem Letzten, was er zum Leben und zum Zusammenhang des täglichen Lebens mit dem Ewigen sagt, so ganz einig ist — Goethe hätte wohl zu manchem von Strindberg den Kopf geschüttelt und sich verwundert als »über das seltsamste Zeichen der Zeit«, aber dieses Buch, das zu solchen Höhepunkten führt, hätte er lieb gehabt und — trotz allem — als Geist von seinem Geiste erkannt. Die gelassene Resignation dieses Sokrates war seine



Sache, an den in Schwermut heiteren Gesprächen, wie sie die Männer Athens und dann in einem weiteren Stück die Dichter des kaiserlichen Roms mit einander führen, hätte er Freude gehabt, und auch den Trost, den Horaz bei Strindberg findet, hätte er gelten lassen: es war ja noch jede Zeit eine des Verfalls und zugleich der Vorbereitung und Erneuerung: »Natur, Leben und Geschichte erneuern sich immer durch den Tod.«

Drum kommen auch in dieser seltsamen Reihenfolge der Zeiten, wo Tod und Leben in einander gekränkt sind wie Gebälk, das sich gegenseitig zum Halten braucht, immer wieder Abschnitte, die sich auf einander zu beziehen scheinen, aus deren gegensätzlicher Ergänzung der Zusammenhang des Ganzen sich greifbar zu ergeben scheint. Wie die Menschheitsidee, die dem Judentum zur Bewahrung anvertraut war, einst aus Ägypten sich befreit hat, so flieht sie jetzt wieder nach Ägypten. Und wiederum stoßen die beiden Weisagungen zusammen: Roms Weltherrschaft, Israels Welterlösung. Jetzt ist der Verheißene, den die Juden den Messias nennen, gekommen, dem Römer, der sich da mit dem Hebräer im Ägypterland bespricht, ist es kein Zweifel: das ist der Kaiser Augustus, der die Welt beherrschen, der alle Völker unter seinem Zepter vereinigen wird. Der Jude aber glaubt nicht daran. »Ist er gekommen, wie Jesaias prophezeit hat? „Auf daß seine Herrschaft groß werde und des Friedens kein Ende?“ — O nein, das REICH, das verheißene ist, ist gewiß nicht das römische Imperium. Der Römer freilich meint zum Abschied mit dem ewigen Spott des Politikers: »Sei zufrieden mit der Erlösung durch Rom, eine andre kennen wir nicht.« Der hebräische Mann aber ging zurück zu seinem Weibe: »Maria,« sagte er. »Josef!« antwortete sie. »Leise! Das Kind schläft.«

Das Kind wächst heran und wird wach und lebt der Welt: Jesus von Nazareth. Und wiederum — denn Strindbergs Religion ist wie die Hegels eine Geschichtsreligion, und sehr im

Gegensatz zu dem individualistischen Norweger Ibsen geht es ihm gar nicht um das Seelenheil der Einzelnen, sondern um den Weg der Menschheit und den Sinn der Geschichte — wiederum wird der Gegensatz zu den Vorgängen im römischen Reich scharf herausgearbeitet. Auch darum ist der Geschichtsunterricht, den dieses Dichtwerk erteilt, so wertvoll, daß es Dinge, die in Räumen und Zeiten getrennt sind, im Sinn zusammenbringt.

Wir sehen einen Menschen, der Gott wird und den sie in Tempeln anbeten: das ist der Kaiser Tiberius, der wie ein Irrsinniger auf Capri lebt und von seinem Neffen Caligula durchgeprügelt wird. Und zugleich lebt jenes Menschenkind und Gotteskind Jesus in Palästina, das reine Lamm, das auch geißelt wird, das aber nicht herrscht, das geopfert und an den Galgen geliefert wird. Und immer, in all diesen Stücken, ist es das Volk, das seine Besten, seine Retter verfolgen hilft, das sein »Kreuzige! kreuzige!« schreit.

Und immer begegnet uns wieder das Gegensatzbild des Römers und des Juden. »Den Römer«, so faßt ein Jude im kaiserlichen Rom das Verhältnis in seine Formel, »trifft man überall, er ist jetzt überall zu Hause, den Juden trifft man auch überall, aber er ist nirgends zu Hause.«

Nun aber hat das Judentum schon geistig gezeugt: nun gibt es Christen, römische Christen. In den Kloaken wohnen sie, »wie Samen in der Erde, zum Keimen«, in den unterirdischen Gräften, den Katakomben, sie sind »mit Christus begraben und warten auf die Auferstehung«.

Und schließlich erstehen sie — zunächst —, wie Gott immer in der Geschichte, in der Wirklichkeit ersteht: zur Unkenntlichkeit entstellt, verhüllt. Die Wege des Herrn sind dunkel, das Christentum wird römische Staatsreligion, indem es nach oben kommt, verfällt es, indem es den Sieg erlangt, verdirbt es.

Da kommt nun Julian, eine seltsame Mischnatur, mehr Christ

dieser Apostat, als die sich so nennen, er befah die dreihundert Jahre Christentum und entsetzte sich: die Welt immer elender und niedriger geworden, die Christen lebten schlimmer als die Heiden. Und nun stößt das Individuum, das schnell von hinnen geht und keine andre Welt kennt als die seines Lebens, mit dem Geiste der Geschichte zusammen, der sich unsäglich viel Zeit läßt. Geduld kennt Julian nicht, er wird rasend bei dem Gedanken, warten zu sollen, und vergebens belehrt ihn der fromme Eusebius, daß Ungeduld eine der Hölleplagen ist. Er aber ist wieder so ein Mann des Geistes, unter dessen Fuß die Brücke zur Wirklichkeit zusammenbricht, sowie er sie betritt; wieder, wie Perikles, ein Mann adligen Geistes, großen Planens, dem nichts von allem gelingt, ein Spätling, ein zu früh Gekommener, ein Abseitiger, gleichviel: sein Denken ist reich und unfruchtbar. Alle Religionen will er zusammenschmelzen, will ihren ewig gleichen Gehalt, den Sinn ihrer Bildersprache herausarbeiten, will, der Platoniker, Religion und Philosophie zu einer höheren Einheit verbinden, um schließlich in allem zu scheitern und die bittere Erkenntnis zu pflücken: »Es sind ja die Götter, die Krieg führen, wir sind nur Soldaten.«

»Der Mensch denkt und Gott lenkt«, das alte gute Volks-  
sprichwort birgt den Kern von Strindbergs Geschichtsauffassung. Was für unheimliche, was für höllisch-dämonische, was für groteske Mittel aber hat dieser Spielleiter, dieser Theatermeister! Die Hunnen reiten auf die Weltbühne. Ganz koboldig schildert sie der Dichter in diesem Attilakapitel. In die feinstgeschliffene Zivilisation der Römerwelt, wie sie jetzt allenthalben im Reich, auch bei Galliern und Germanen, herrschend obenauf ist, dringen mit einem Mal, wie durch Ritzen und Poren des Lacks, diese gelben Teufel gleich Larven oder Lemuren. Sie haben nichts von Geist, Bildung oder Seele, nicht einmal rohe Einzelkraft ist einem von ihnen anzumerken, auch Attila nicht, und doch imponiert der kleine Kerl, der als die »sichtbare Ver-

achtung von allem und jedem« auftritt. Irgendwie scheint das seine Religion: sich gar nicht als Selbstzweck, sich und sein Volk nur als dämonisches Mittel aufzufassen: er ist Gottes Geißel, als Stachel im Fleisch der Christenheit stößt er vor — und verschwindet mit seinem Reiche wieder aus der Geschichte.

Das Christentum aber lebt und taucht immer wieder tief in seinen Ursprung und sein echtes Wesen hinein. Gregor der Große, der Knecht der Knechte Gottes, befestigt Mönchtum, Ascese, demütig dienendes Leben. Ihn, wie er noch Abt von St. Andreas in Rom ist, hören wir im Gespräch mit einem Jüngling, der am ewigen Übel der Jugend, an Lebensgier und Lebensverzweiflung krankt. Im Kloster vermag er nicht zu bleiben, die Logik der Sinnlichkeit ruft aus ihm: »Nur dadurch können die Begierden gelöscht werden, daß man sie befriedigt.« Nichts einleuchtender als solch ein Wort, und nichts bezeichnender für die in tiefem Sinn absurde Umkehrung der Ausgangsbegriffe alles Denkens, wie sie das Christentum gebracht hat, als die flammende Antwort des Abts: »Du Satansknecht, weißt du das noch nicht, daß die Begierden niemals befriedigt werden können?«

Und wieder schließt sich daran die graziöse Strindbergische Überwindung an, ein Pessimismus, der nicht zur Weltflucht, sondern zur entlagungsvollen, geduldigen Arbeit führt: »So ist die Welt, so ist das Leben, wenn es aber so ist, und wenn du siehst, daß es so ist, so bleibt nur übrig, — es zu leben, und es für eine Ehrensache zu halten, zu leben, bis der Tod kommt und uns befreit.«

Wie bei dem Stück vom sterbenden Sokrates ist mir auch an dieser Wendung, die ja kein Logiker rühmen könnte — denn was hat die Ehre mit der Frage nach dem Sinn des Lebens zu tun? —, wieder das Besondere und Rührende, daß diese schöne Ritterlichkeit, diese errötende Tapferkeit vor dem Leben so ganz echter Strindberg ist, dabei aber auch ganz vortrefflich die

Gefinnung des christlichen frommen Ritters im Zeitalter der romanischen Kirchen und Burgen zum Ausdruck bringt. Errötende Tapferkeit vor allerschwerstem Leben: dazu ist Strindberg schließlich gekommen, wie schwer es ist, daraus macht er auch an dieser Stelle kein Hehl. Der Jüngling bricht schluchzend in den Wunsch aus, zu sterben, jetzt gleich zu sterben, und da entfährt es dem alten Abt: »Wer möchte das nicht, mein Sohn! . . . Wenn du wüßtest . . . wenn du wüßtest . . .« Ja, den Tod liebt er, eben drum begreift er nicht, wie man ihn fürchten kann. Wie in Rom erst die Überschwemmung und in ihrem Gefolge die Pest kommt, da pflegt er unermüdlich, liebevoll, ja sogar lustig, strahlend die Kranken und ruft ihnen zu: »Kinder, was fürchtet ihr nur am Tod? Fürchtet lieber das Leben, das ist der wahre Tod.«

Dann wird er zum Papst gewählt, er will nicht, versteckt sich in seinen Sabinerbergen, und mit Gewalt muß man ihn in den Lateran schleppen, wo er dann eben Gregor der Große wird, von dem der Dichter zusammenfassend sagt: »Seine Herrschaft war so groß wie die Cäsars, aber er besaß keine Legionen, sondern nur eine Feder und etwas Tinte. Es war das Reich Christi, das anfang, aber es war eine geistige Weltherrschaft, und Gregor war der Statthalter.« Daß auch das nicht das reine Reich des Geistes wurde, braucht keiner einzuwenden, Strindberg zeigt es bald genug selbst in starken Farben.

Aber Gott hat mehr als ein Eisen im Feuer: jetzt gerade treten wieder ganz unerwartet Völkerstämme in die Kultur ein, an die niemand gedacht hat: die unehelichen Kinder Abrahams, die Söhne Ismaels treten auf die Bühne, die Mohamedaner, die Mauren dringen nach Spanien und bis nach Frankreich vor. Eleazar, der alte Jude, spricht: »Nichts geht zu Ende, es ändert sich nur, nachdem es seine Zeit gehabt hat.« Und gleich am nächsten Stück sehen wir wieder so ein unzeitgemäßes Herrschaftsgebilde, das mit größter Pracht als umfassendes Im-

perium auftritt und schnell wieder in Stücke bricht, weil die Idee andere Wege geht: Karl der Große errichtet sein gewaltiges europäisches Reich, das wieder zerfällt, sowie er die Augen schließt. »Wie schwer ist das einzusehen,« schreibt Eginhard an Karls Tochter Emma, die einst seine Frau war und jetzt die geistliche Schwester des Mönchs in Christo ist, »daß in der Geschichte jedes Gewaltige die Vergänglichkeit in sich trägt und daß die Höhen immer von der Tiefe des Falls begrenzt werden.«

Und dann sehen wir die Menschen um die Wende des Jahres Tausend, in banger, verzweifelter und doch fast lehnfüchtiger Erwartung weltentscheidender Wende. Jetzt herrscht ein Ottone über das römische Reich, einer von den Sachsen, die Karl auszurotten gewähnt hatte, das war seine Todsfünde gegen den Geist gewesen, daß er mit Machtgewalt hatte bekehren wollen. In das Rom der Päpste und Kaiser, die Hauptstadt der schuldigen, des Untergangs gewärtigen Christenheit aber führt der Schilderer einen Sarazenen ein, der ein Wörtchen sagt, das wie eine nachdenkliche Selbstironisierung oder wie eine Mahnung Strindbergs klingt, die Absicht in den Schicksalen der Einzelnen wie der Völker ja nicht zu deutlich gewahren zu wollen. »Die Christen«, sagt er, »haben immer zwei Arten der Erklärung, warum der Mensch leidet. Ist er unschuldig, so ist die Qual eine Prüfung, und ist er schuldig, ja, dann hat er eben sein Schicksal verdient.«

Schuldig ist die Christenheit schon lange genug, — aber diesmal, wo sie Strafe und Vernichtung erwartete, kommt kein Weltuntergang und keine Wiederkehr Christi. Und nicht gar lange währt es, bis sie — in den Kreuzzügen — die große Erneuerung des Christentums erwarten, aber das Grab ist noch heute in den Händen des Islam, und was geistlich und ekstatisch begann, hat weltlich und üppig geendet.

Und es erseht die Antike wieder, Kunst und Schönheit,



Weisheit und Wissenschaft, Pracht und Verbrechen kommen mit der Renaissance, und Luther, der junge Mönch, sieht das alles in Rom und entsetzt sich. Und war es schon in dem Stück, das die Kreuzzüge behandelte, einem Juden im Heiligen Land und seiner Familie vorbehalten, den »christlichen« Märtyrertod zu sterben, den sogenannte Christen über sie verhängen, so ist im Rom Julius des Zweiten der Jude Elias, der Luther Unterricht im Hebräischen erteilt, der einzige »Christenmensch«, den er in der heiligen Stadt fand.

Mit der Renaissance beginnen die Zeiten, wo das Geschichtsmaterial, das uns vorliegt, mehr Farbe, mehr Einzelheit, mehr Psychologie gewinnt. So tritt denn nun, gleich am Schluß des nächsten Stückes, das bezeichnenderweise Das Werkzeug heißt, der leitende Gedanke besonders stark hervor. Das Werkzeug ist wieder einmal ein moralischer Unhold, Ludwig XI. von Frankreich. Der gesteht, wie's ans Sterben geht, seiner Lebtage habe er aus schlechten Motiven gehandelt, habe nur an sich gedacht, habe sein Volk nur benutzt, sei eid- und vertragsbrüchig gewesen. Da tritt aber einer in die Tür, ein junger Priester, der das Bekenntnis als Beichte auffängt: Vincent von Paula. Der erteilt die Strindbergische Absolution an den Mann des Absolutismus, an den Verbrecher, im Namen des Absoluten, das sich in die Relation und Bewegung begeben hat, im Namen des Gottes der Geschichte: wohl waren seine Absichten nicht rein, aber ohne sein Wissen, fast gegen seinen Willen hat er Großes gewirkt: das einige Frankreich ist da, Frankreich wird nun für eine Geschichtsspanne die Vormacht Europas werden, der Krieg mit England ist nach hundert Jahren endlich zu Ende, und der unreine Mann hat geschichtlich Besseres bewirkt als die reine Jungfrau von Orleans, die Frankreich vorher gerettet hatte. »Danken Sie Gott, Sire, daß Sie haben dienen dürfen!« Und ein Mann, der so böse ist wie der König selbst, spricht sarkastisch den Epilog: »Henker haben auch ihr Amt!« Nun aber naht

die Zeit, wo's der Rute nicht mehr bedarf, die Kinder, die Völker sind erwachsen und können sich selber helfen.

Das nämliche ironische Verhältnis zwischen den psychischen Antrieben des Einzelmenschen und dem geschichtlich heterogenen Ergebnis haben wir im England Heinrichs VIII. Was für ein verzwicktes Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung! Der König hat Gewissensbedenken um seiner Ehe willen, und wieviel Gelehrte und Ratsversammlungen werden verbraucht, um sie zu zerstreuen oder zu begründen. Liegen nun all diesen im Oberbewußtsein vorgehenden theologischen Gedankenerlebnissen drunten in der weniger guten Stube oder gar im Keller unsrer triebhaften Regungen Liebeswünsche zugrunde, so will die Weltgeschichte mit alledem noch auf ganz anderes hinaus. »Aus all diesen Wirrnissen«, sagt Strindberg, »ging ein freies, selbständiges und mächtiges England hervor. Als sich die Deutschen im Dreißigjährigen Krieg endlich ganz von Rom befreien wollten, war England mit seiner Arbeit schon fertig.«

Wie sehr Strindberg gewillt ist, dem einzelnen Menschen kein Recht aufs Glück, und das Recht aufs Leben nur zu gewähren, wenn und solange die Menschheit für ihr Werk das Leben braucht, das sehen wir an seiner Darstellung des Dreißigjährigen Krieges. Was der in seiner währenden Wirklichkeit war, davon erlangen wir durch Strindbergs starke Bildkraft schauerhafte Anschauung, wir sehen arme Wichte, die einen Gehängten vom Galgen geholt und ihn zur Nahrung gebraten haben, im Kreis herumsitzen, sie warten gierig, bis der Braten gar ist, singen dabei aber im Gefühl ihrer schrecklichen Sünde ein Miserere — — und doch —! »die endgültige Freiheit von Rom war für Norddeutschland erreicht, und die« — sagt Strindberg, der freie Geschichts-Chrift, der dem Katholizismus die eine und dem Protestantismus die andre Stelle anweist — »konnte nicht teuer genug erkaufte werden«.

In ein andres Bereich der Gegensätzlichkeit zwischen dem

280

Einzelcharakter und seiner historischen Aufgabe führt das wilde Barbarenstück, das uns in prachtvollem Tempo Peter den Großen von Rußland vorführt. Die Gestalt — er hat sie gut studiert bei den Vorarbeiten zu seinem Karl XII. — steht da, fest und sicher wie eine große Dramengestalt. Das ist der Barbar, der Rußland zivilisiert hat, der Städtebauer, der für seine Person ein einfacher Bauer bleiben wollte. Und mit der lächelnden Milde eines Mannes, der für sich selbst Verzeihung braucht, und in einer Art, die russischem Geist verwandt scheint, schließt Strindberg ab: »Im Öffentlichen war sein Leben groß, reich und fördernd, im Privaten, wie es sein konnte . . .«

Und so wird unser Dichter, der sich für sich und die Menschheit schämt, daß es in dieser unserer Welt so übel zugeht, und der doch nicht darauf verzichten will, im sehr Irdischen und Menschlichen Gottes Spuren zu gewahren, schließlich im vorletzten Stück auch Voltaire gerecht. Den läßt er selber erst sagen und dann fragen: »Große Männer, kleine Schwächen, oder sagen wir lieber: große Schwächen. Wir, Monsieur, sind keine Engel gewesen, aber die Vorsehung hat uns zu großen Dingen benutzt. Ist es ihr gleichgültig, wen sie in die Hand nimmt? Ist's ihr einerlei, wie wir im Fleisch leben, wenn wir bloß den Geist hochhalten? Sursum corda! Hoch die Herzen!«

Den Wunsch hat er freilich, der alte Pessimist, es möchte einmal ein Menschengeschlecht kommen, das das Leben von Anfang an richtig, niedrig nämlich, einschätzt. »Oder gehört es etwa zur Kur, daß wir uns gehörig mit Schlamm einschmieren müssen?« Den Leib im Schlammbad, den Blick gen Himmel gerichtet, — so zeigt uns Strindberg ja auch den Dichter in seinem »Traumspiel«.

Immer erwachen die Gedankengänge, die in dieser Darstellung kahl herausgehoben werden, lebendig aus der einmaligen Situation, und in Bildern, die sich von selbst ergeben, lebt innenkräftig der Sinn. Diese melancholisch tapfern Dinge sagt

Voltaire, überall, zum Sterben reif in seinem Ferney, am Fuß des Montblanc: »Gute Nacht, Montblanc,« ruft der Greis heiter=bereit, »du hast einen weißen Kopf wie ich und stehst mit den Füßen im kalten Wasser wie ich!«

Und nun zum Schluß, zum Gipfel dieser Menschheitsdichtung: die französische Revolution wird lebendig, aber nicht in irgend direkter Schilderung, der Dichter liebt den Abglanz, die Spiegelung, den verkürzenden und zur Geschichte zusammenrückenden Rückblick, und dazu noch den symbolisch ins Vergangene und Zukünftige weisenden Schauplatz. Hinauf werden wir geführt, auf einen der Türme von Notre=Dame. Es ist der 18. Brumaire, Napoleons Staatsstreich, die Revolution ist aus. In dem Turmzimmer hausen ein Aristokrat, der sich die ganze Zeit der Revolution über da versteckt hatte, und sein früherer Diener, der Turmwächter des Nordturms. Freie Zeit hat der uralte Rüstige genug, und so ist er Buchbinder im Nebenamt, alle Stiche aus der Revolutionszeit hängen an der Wand und vergegenwärtigen uns schnell noch einmal die große furchtbare Zeit.

Hundert Jahre ist der Plebejer schon alt, und wie er nun im saulenden Sturm aufs Dach hinaustritt, muß er sich an den Dämonen, die da oben in Stein hausen, festhalten. Hinaus aber muß er, um dem Glöckner des Südturms durchs Sprachrohr die Botschaft zuzurufen: Alle Glocken sollen geläutet werden, die Revolution ist aus!

Noch einmal, einen letzten Abend lang, sind sie Brüder, sein Herr und er, noch einmal sitzen sie zur Mahlzeit zusammen, dann kehrt der Herr ins Leben, in die Vornehmheit zurück, die Trennung, die Trennung der Stände hebt wieder an. Und, uneins wie immer, rekapitulieren sie, was sie von ihrer hohen Warte da oben mitangesehen haben.

Aber bezeichnend für Strindberg in all seinen Perioden — er ist trotz all seinen tiefen Wandlungen und seinem schweren

Weg zur Reife immer der nämliche — bezeichnend ist, daß hier wie etwa in dem Drama »Fräulein Julie« bei aller Zweifeltigkeit des Dramatikers das eigentliche Wort der Geschichte nicht der Herr, sondern der Diener spricht. So nah sich Strindberg einmal mit Nietzsche berührt hat, er hat immer zwischen Vornehmheit des Gefühlslebens und Macht der Vernunft und des Willens unterschieden, hat Seelenadel und müden Hinabstieg bei den alten Geschlechtern und Bevorzugten, herrenmäßige Kraft bis zur Gemeinheit aber bei den von unten Aufstrebenden, bei den Freiheitskämpfern gefunden. Wie denn der Graf von der Roheit zu reden anfängt, die mit den Revolutionären zur Herrschaft gekommen war, da fällt ihm der alte Knecht ins Wort, um trocken zurückzugeben: »Warten Sie mal! Ludwig XIV. hatte zwei Kammerherren, denen er jährlich 20 000 Livres zahlte, daß sie jeden Morgen seinen hohen Nachtsstuhl untersuchten und hinaustrugen, zu einer höheren Stufe der Roheit konnten's die Sansculotten auch nicht bringen.« Und so wird die Hinrichtung Ludwigs XVI. und Marie-Antoinettes fest entschlossen gerechtfertigt, wenn's so was irgend in der Welt gibt, waren sie Landesverräter: »Reden Sie nicht von Märtyrern, denn dann werde ich böse! Ich werde nämlich böse, wenn ich eine Lüge höre.«

Und die Ursachen von alledem? Ach, wie weit muß man da zurückgehen, bis zur Ursünde im Paradies — »Die Revolution war ein Gottesgericht, das kommen mußte.« Und so plaudern sie weiter, uneins und achtungsvoll vertraut, und der Alte gedenkt des Größten, was ihm die Revolution gebracht hat: das war die gemeinsame Arbeit aller Stände und Klassen zum Verbrüderungsfest auf dem Marsfeld. Das Alte, die Trennung, die Ungleichheit und Unterdrückung kommt nun wieder? Gewiß kommt es wieder, einmal, zweimal, dreimal taucht es noch einmal auf wie der Ertrinkende, aber das vierte Mal bleibt es auf dem Grund. O ja, doch, trotz allem, er glaubt an

das Gute und seine Verwirklichung: »Ja, ich glaube, glaube wie Thomas: wenn ich gesehen habe! Und ich habe gesehen! In dem Augenblick auf dem Marsfeld, da sah ich!«

Und auf die unwillig-ungläubige Frage des Grafen: »Wie lange sollen wir warten?« gibt der Knecht, der gerade im Alter des sehenden, des sterbenden Faust steht, »der Weisheit letzten Schluß« zur Antwort:

»Nicht dasitzen und warten sollen wir, sondern arbeiten! Dann vergeht die Zeit.«

Dieser Glaube, der — in aller Resignation — tätig ist, wird — er weiß es gewiß, er sieht es — die Menschheit erlösen.

Und dann können sie nicht mehr reden: die Glocken heben an. Die Lippen bewegt er noch, aber kein Ton ist vor dem gewaltigen Erzklang zu hören: die Menschenlippe wird stumm, wo der Geist der Zeiten dröhnt.

»Aus der Tiefe der Jahrhunderte schien das Geläute zu kommen, das das alte Jahrhundert auslang und das neue, das in ein paar Wochen beginnen sollte, einläutete, das neunzehnte Jahrhundert seit der Geburt des Erlösers, der verheißen wiederzukommen und es vielleicht tun wird, so oder so.«

Geduld — die Zeit ist völlig ohne Ende — Hoffnung also und Arbeit — mit diesen Glockentönen klingt die Dichtung aus.

Nachwort: Und hier am Schluß fällt das Wort, von dem ich zu Beginn ausging und das nun wiederholt sei: »Jetzt ist die Verheißung an Abraham: ‚In deinem Namen sollen alle Geschlechter gesegnet werden!‘ auf dem Wege, sich zu erfüllen, auf dem Wege, sage ich.« Messianisch ist die Anschauung, der Glaube, der Wille, der hier zum Ausdruck kommt. Frage keiner, was solche Geschichtsdichtung, die vom jüdischen Geist ausgeht und im jüdischen Geist mündet, dem Juden solle. Wir Juden haben nicht bloß unser Amt an der Menschheit, die Wege, die die Menschheit nimmt, Umwege, Irrwege, schwere



und gefährliche Wege, die Wege der andern Völker werden auch um unfertwillen gegangen, sind auch unfre Wege. Sind nicht unfer ganzer Weg, nehmen uns nichts von unfrer besondern Aufgabe ab, sind auch unfer Weg. Unfer Weg auch der Weg Europas bis zum 18. Brumaire, unfer Weg auch, was dann kam bis März 1848, unfer Weg auch, was anschloß und weitergeht über unfre Zeiten hinweg.

# Strindbergs Traumspiel

⟨1918⟩

Das Traumspiel hat Strindberg 1901 verfaßt. Schon früher, in der »Kronbraut« und den verwandten Stücken, hatte Strindberg darauf verzichtet, die Illusion eines Naturvorgangs mit kausaler Verknüpfung der Vorgänge zu erregen, vor allem aber hat er diese neue Darstellung angewandt in seinem großen dreiteiligen Drama »Nach Damaskus«, das niemand versteht, der die Sphäre nicht kennt, in die die Vorgänge, die innern Ereignisse, die Gespräche verlegt sind, der Dichter hat dieses Triptychon ausdrücklich selbst als Traumspiel bezeichnet. Und ein Traumspiel ist auch die Gespenster-sonate.

Vergegenwärtigt man sich einmal diese Ausdrücke Strindbergs: Intimes Theater, Kammerspiele, Traumspiel, Sonate, und vergleicht man andererseits zum Beispiel den dem Aufbau und den tatsächlichen Voraussetzungen nach immer noch robust realen »dramatischen Epilog« Ibsens »Wenn wir Toten erwachen« mit Strindbergs »Damaskus« oder gar Ibsens »Gespenster« mit Strindbergs »Gespenster-sonate«, so merkt man, wie es Strindberg darauf ankam und gelungen ist, den neuen Inhalten auch eine neue Form zu gewinnen, und wie sich bei ihm die Musik, die eine Expressionskunst fürs Ohr, besser gesagt, durchs Ohr für den Geist ist, erweitert und umgestaltet in eine neue Art, nicht Musikdrama, sondern Drama=Musik für den Geist durch Auge, Ohr und vor allem Sprache. Mir ist kein Zweifel, daß auch das Musikdrama, die Oper, von dieser entscheidenden Neuerung Strindbergs her, dem Verhältnis seiner Technik nämlich zum Irrealen, dem Sinnentzug Enthobenem und in einer höheren als der logischen Verstandes-sphäre Wahrem, wesentlich beeinflusst werden wird, schon tasten Anempfänger

und Nachahmer, die mit so feinem Geruchssinn für das Neue und Verheißungsvolle ausgestattet sind, wie Hofmannsthal und Richard Strauß, nach den Wirkungen, die Strindberg auf seinem Gebiet wundervoll und tief heraufgeholt erreicht hat, er nicht als einer, dem es irgend auf Modewirkungen und Sensationen ankam, sondern auf den gemäßen Ausdruck für Lebendiges, Gefühltes, Geschautes, Erlauchtes und in der unnennbaren Sphäre der Leiden und Qualerkenntnisse Erfahrenes.

Von Strindberg her kann man, meine ich, sogar zu einem Kriterium für Wagner kommen und kann erkennen: was einen so feinen Geist wie Nietzsche und mit ihm immer wieder beste Geister am »Parsifal« z. B. empörte, das kam letzten Endes daher, daß die theatralische Ausdrucksform für das, was dem Musiker und Mystiker Wagner eigentlich vorgeschwebt haben mag, viel zu wenig mystisch und traumhaft, viel zu sehr real, kausal, natürlich gewesen ist und gerade dadurch nicht den Eindruck der äußersten Notwendigkeit, sondern des Unwahrhaften machte.

Von solchen Publikumschlaueiten wie dem »Mirakel« sei hier nicht weiter die Rede. Dagegen darf an zwei Dichter erinnert werden, die auf eigenen Wegen wie Strindberg versuchten, die Bühne und ihre sinnlichen Ausdrucksmittel für die Darstellung von Dramen aus der Sphäre nicht der Sinnen-, sondern der Seelen- und Geisteswelt zu gewinnen: Paul Claudel, der Franzose, und Alfred Mombert, der Deutsche.

Claudel ist leider nach sehr verheißungsvollen Anfängen — ich nenne vor allen »Goldhaupt« — katholisierend unfrei und jetzt sogar, wie man hört, auf dem traurigen Wege des Chauvinismus philisterhaft geworden.

Das Drama Momberts, von dem ich spreche, ist die dramatische Trilogie »Aeon«, ein welt- und göttergeschichtliches Traum- und Geistesmysterium von wundervoll starker dichterischer Gewalt.

Andere, wie der jung verstorbene Sorge in seinem Drama »Der Bettler«, gehen wohl unmittelbar von Strindberg aus.

Kein Dramatiker außer Shakespeare und den antiken Tragikern — ich nehme Wagner nicht aus — hat wie Strindberg seine Dramen so unmittelbar aus dem Geiste der Musik geboren. Selbst Werke, die ganz naturalistisch scheinen, wie etwa »Der Vater« oder »Gläubiger«, wird die Bühne nur im Geiste Strindbergs darstellen, wenn sie sich auf eine Art dramatische Dynamik, Harmonie und Kontrapunkt versteht. Damit steht nun im Zusammenhang, daß die Musik im engeren Sinne sich oft als organisches Element mit Strindbergs Dramen verbindet: furchtbare und innige Vorgänge in modernen Seelen stehen in geheimnisvollem Zusammenhang mit Musikstücken von Bach, Haydn oder Beethoven.

Wie sehr Strindberg bei der psychologischen Entstehung des Stückes nicht im entferntesten von Allegorien, sondern von Wirklichkeiten ausging, die sich ihm ins Traumhafte, Mystische, Ästhetische mit ahnungsvoll leiser Sinnlichkeit verflüchtigten, dafür gibt es ein Beispiel, das uns besonders naheliegt. Das wachsende Schloß mit dem goldenen Dach über den Wipfeln der steil emporgeredkten Riesenmalven, dies Schloß, das in eine Blumenknospe und zum Schluß in ein blühendes Riesenchrysanthemum gipfelnd hochsteigt, ist aus dem Eindruck entstanden, den ihm — wie der deutsche Übersetzer aus persönlichen Erinnerungen mitteilt — einmal in besonderer Stimmung und Beleuchtung die Kuppel des Reichstagsgebäudes in Berlin über den Bäumen des Tiergartens machte.

Strindberg, der der Bühne kühne Neuerungen zumutete, dafür aber auch nie etwas dichtete, ohne die praktische Ausführbarkeit zu bedenken, hat ausdrücklich vom Traumspiel gesagt, das Stück, die Umgebung und die Gestalten dürften nicht wirken wie eine Materialisation von Geistern, sondern umgekehrt: wie eine Entmaterialisierung der natürlichen Welt,

und hat auf praktische Mittel hingewiesen, mit denen das zu erreichen ist. Mit der Nüchternheit und Abneigung gegen alles Stelzenhafte und alle pompöse Geziertheit, die ihm eigen war, hat er dabei ungeschert das Verwendbare und Verwendungsfähige genommen, wo er es fand: beim Zirkus, beim Varieté, beim Kino.

Träume auf die Bühne zu bringen, damit hat Strindberg ja nicht den Anfang gemacht, wie auch sonst die großen Persönlichkeiten nicht, wie die kleinen und mittleren, in einer Richtung und Gruppe schwimmend technische Neuerer und Anfangende, sondern Vollender sind, die alles mögliche von talentvollen Vorarbeitern übernehmen. Für den Traum auf der Bühne liegt uns zur Vergleichung Grillparzers »Traum ein Leben« besonders nah, — in seiner Art ein wunderschönes Dichtwerk. Aber da steht der Träumende in klassizistisch-romantischer Art rund und voll neben seinen Traumgestalten: der Traum ist eine lehrhafte, heiter-ernste, aber ganz normale, rationalistische, ja sogar etwas kleinbürgerliche Warnung. Bei Strindberg dagegen sind die Traumgestalten ganz unter sich, wir sind der Träumer, wir Zuschauer, und zugleich auch, wie ein Traum im Traume, sind die Gestalten immer wieder wie zwischen Schlaf und Wachen, oder vielleicht besser gesagt: die Gestalten dieses Traums haben, was wir vermeintlich Wachenden haben sollten: das Gefühl, daß sie hinfällig, unselbständig, gebrechlich, daß sie nur wie geträumt und von einer höheren Macht gehalten sind. Wir dürfen darüber nichts Bestimmtes sagen, ohne es sofort wieder mit Unbestimmtheiten in die Schwebe zu bringen, hüten wir uns, daß der Versuch einer Darstellung nicht zur Erklärung, die Erklärung zur Antastung werde! Wir dürfen nicht auflösen, was synthetisch ist, dürfen nicht zu Abstraktionen machen, was Gesichte sind, dürfen nicht in die Begriffssprache zurückverwandeln, was der Dichter so wunderbar gerade im Gewande der immer begrifflichen und allgemein an Dinge erinnernden Sprache zum

rhythmischen Wogen gebracht hat. Ginge das an, so wäre Strindberg nicht der Dichter, der er ist, sondern ein Philosoph geworden, ein Philosoph ist er aber so wenig wie ein Tänzer oder ein Musiker, von alledem hat er etwas, aber nicht in Zusammenfassung, sondern in Einheit anderer Gattung. Er ist auch nicht, was man so in der herkömmlichen Vorstellung einen Poeten nennt, gerade im Traumspiel hat die Stimmung nicht die leichte, klingende, »poetische« Klarheit und Metrik der geläufigen Dichtersprache, ist seine Dichtung gleich, wie jede Kunst, dem Spiel verwandt, so hat er doch das Spiel, wie es von Zeiten zu Zeiten geschehen muß, aus der Gegend der Abgeschliffenheit und der geläufigen Münze wieder hinabgenommen in die Region, wo die Kobolde erst das Metall aus finstern Schlünden holen, und so ist sein Spiel dem Satanismus und damit dem Suchen nach Gott verwandter als dem bürgerlichen oder höfischen Festreigen, will man mit einem Wort nennen, wovon Strindberg immer, in seinen sämtlichen Stadien, meilenfern bleibt, so ist es das Akademische und Klassizistische.

Die Stimmung im Traumspiel ist nebelhaft, regenschwer, wolkig, zerfetzt, es geht unlogisch zu, die Gestalten haben nicht mehr die Einheit der Person, des Charakters, Gedächtnisses und Bewußtseins, sie sind nicht seiend — wie wir uns einbilden, es zu sein —, sondern werden von einer Macht jenseits der Vorgänge immer wieder geschaffen, umgestaltet, proteusartig verwandelt, gespalten, es geht — Strindberg sagt es selbst — nicht gereimt, sondern in jedem Sinn des Wortes ungereimt zu.

Und vor allem: die Notwendigkeit, warum wir da sitzen und die Gestalten des Dichters wie unsern eignen Traum erleben, ist gegeben aus der Verwandtschaft des Traumzustandes mit der seelischen Verfassung, mit dem Weltgefühl, das uns der Dichter vermitteln will: die Welt wird verwandelt in Welt-schmerz, in Traumqual, das Leben in Lebensnot, in Verzweif-



lung und Aufschrei und Ächzen, in Gedrücktheit und Sehnsucht nach Erlösung.

Anders gesagt: in der sogenannten Wirklichkeit sind wir Träumende, nein, sind wir Traumgestalten und in einem sinnlosen Treiben, nein, Getriebensein begriffen. Mit diesem Traumspiel aber löst sich uns dieser Schein der harten, festen, bestehenden und beständigen Welt, dieser Wahn unsrer Gier, unsres Individualitätsstraums, den wir Wachen und Leben nennen, löst sich auf zu der Erkenntnis, zu der Schau: daß wir Lebendigen, wir von einer rätselhaften Macht Geträumten in der Wahrheit hinter dem Wirklichkeitschein ganz etwas anderes, daß wir hier, solange wir vom Trug umfassen sind, Aufgelöste, Zerfetzte, Scheingestalten, Wahngelbilde sind. Die Welt wird fragwürdig in des seltsamen Wortes Doppelbedeutung: vom Zweifel angetastet und so tief ernst, daß sie verdient, nach verborgener Heiligkeit hinter dem gräßlich Widrigen, nach geheimem Heil hinter dem Unheil befragt zu werden, alles Reale, Materielle erscheint als Projektion einer Geistesmacht, die diesen Trug erst — wer weiß wozu? — hervorbringt.

Dieses Traumspiel also hat die Notwendigkeit und das Recht zu seiner Form in der Weltanschauung, die es verkörpert, indem das nicht ein fertiges Religions- oder Philosophiesystem ist, das in Worte eingekapselt ist, sondern ein Gefühl, eine Stimmung, eine Furcht und eine Hoffnung, ein Seelenzustand, der sich dauernd gebiert aus dem Leben in dieser unsrer Welt und sich immerdar mißt mit dem, was von außen und innen auf ihn eindringt, diese Weltanschauung ist die Freiheit des Geistes, die sich gegen den Zwang der Natur ewig zur Wehr setzt, ist der Held und der Gott in uns, der kreatürlich sein muß und nicht sein will. Versuchte man, diese Weltanschauung, die Kampf und Ringen ist, auf die Formel zu bringen, die still gewordenes Wort und Ruhedikken ist, so käme man zu einer Blütenlese aus dem Geiste der indischen Veden, des Buddhis-

mus, des Urdhriftentums und der Philosophie Schopenhauers. All diese erhabenen Gebäude hat Strindberg für sich entdeckt und in seiner Art benutzt, nachdem er von sich aus so weit war, aber mit nichts von alledem hat er sich verbunden auf Grund von literarischer Überlieferung, sondern aus seinem eigenen schweren Leben heraus entdeckte er diese hoch und heilig gewordenen fertigen Gebilde, die letzten Vermächtnisse leidenschaftlichen Suchens, das dem seinen, das er neu anheben mußte, verwandt war. Das Kennzeichen Strindbergs ist — und darum sind ihm wühlende und abstruse Geister wie Swedenborg so nah gegangen —, daß er uns nicht ein Gewesenes und auch nicht ein in Verklärtheit Seiendes gibt, sondern Werdendes, dessen Licht mehr vom zündenden und reinigenden Blitz an sich hat als vom Schein; wo aber Reinigung ist, da muß auch Unreines sein. Die deutschen Frühromantiker, wie Novalis und Tieck, so, wenn sie manchmal im Denken die Arbeit des Denkens und nicht bloß das Gedachte, und sogar im Dichten den hin und her springenden Werdegang des Gedichts und nicht bloß das Ergebnis bringen wollten, waren auf ähnlichen Wegen, und das Schlimmste, was man manchen Spätromantikern, wie dem späteren Tieck selbst und E. T. A. Hoffmann, nachsagen kann, ist, daß sie wieder zur Romantik des Musäus und Wieland zurückgekehrt sind und literarisch überlieferte und geglättete Unheimlichkeiten, Grotesken und Dämonien in der Form der ausgegorenen, fertigen, runden Behaglichkeit erzählt haben, das wirkt, wie wenn Paul Bourget einen Dostojewskijstoff behandelt. Strindbergs Stempel aber ist die Originalität und die Gleichzeitigkeit und Selbigkeit in der Geburt seiner Form und seines Inhalts; wohl leitet er mit der Unbekümmertheit des Originals und mit der dankbaren Freude des Selbständigen, der dann entdeckt, daß er und seinesgleichen von je in der Welt waren, und der darum das Seinige allenthalben findet und allüberallher nimmt, fremde

Flüsse auf seine Mühle; aber er steigt nie in fremde Flüsse hinein.

Das Stück ist uns in zwei verschiedenen Fassungen bekannt, in der zweiten ist eine Art Prolog zur Eröffnung da, wo die Tochter Indras sich vom Gott ihrem Vater verabschiedet, um in die Welt, zu den Menschen herniederzusteigen. Auf diese Weise ist das Publikum sofort benachrichtigt, wie die Einkleidung zu verstehen ist. Ich halte das für eine Konzession und ziehe die ursprüngliche Fassung vor: da tritt aus kleinbürgerlicher Sphäre heraus, in der unpathetischen Art, deren Meister Strindberg ist, »die Tochter« mit dem Glasermeister auf, zu dem sie Vater sagt, und erst allmählich, mit den Personen, die in dieser Agnes das Gotteskind erkennen, geht uns, geht am Ende gar dieser Traumgestalt selbst ihre Bedeutung auf.

In dem »Richtfest«, einer der drei modernen Erzählungen, finden wir das Wort: »Die erste und letzte Illusion des Mannes ist, die Erlösung durch das Weib zu suchen, warum, das weiß niemand.«

So ist denn auch in diesem Traumspiel das Kind Gottes, das in Menschengestalt zu uns kommt, »mitzuleben Freud' und Qual«, ein Weib.

Sie kommt aber eigentlich nicht zur Erlösung, nicht einmal so, wie die innig-liebliche Eleonore in »Ostern« schwer unter einem Druck lebenden Menschen Wandlung und Leichtigkeit bringt. Dort hat Strindberg uns an den Rand des Abgrunds geführt und dann wieder aufatmen lassen, hier wird letzter Ernst gemacht und das Versinken und der Sturz nicht gescheut. Die Tochter nimmt die Qual des Lebens auf sich, auch auf sich, das Gotteskind, um kennen zu lernen, wie es ist, und schließlich — das ist das äußerste — um, wie sie wieder ins Göttliche aufsteigt, Bericht zu erstatten und das Bittgebet der Menschheit, das der Dichter abgefaßt hat, oben zu überbringen. Es geht in dieser Welt sehr notwendig, sehr bedingt, sehr unentrinnbar

zu, und so einfach sieht Strindberg die Erlösung nicht, daß irgendeine Macht, einmalig, in Menschengestalt, sie der Menschheit von außen bringen könnte. Keinerlei romantischen Zauber, keinen solchen Trug will diese Traumkunst vorgaukeln, es geht bei diesem Dichter nicht um eine Erholung, sei sie noch so festlicher und innig-schöner Art, nach dem Werktag, bei dem Wort, »Ernst ist das Leben, heiter ist die Kunst« hätte er noch mehr als an den Attributen des Lebens und der Kunst an der Gegenüberstellung selbst Anstoß genommen, ihm war die Kunst, nicht bloß für den produktiven Künstler, sondern vor allem auch für den Aufnehmenden ein scharf ernstes Stück der Arbeit, mit der wir unser Leben aufzubauen haben, und als einen Arbeiter im echten Sinn des Wortes — »und wenn es hoch kommt, ist es Mühe und Arbeit gewesen« — hat sich Strindberg sein Lebtage betrachtet. Auch nicht eine Gestalt aufbauen will diese Dichtung, von so hohem sinnbildlichen Gehalt, daß über unserm gewöhnlichen Leben das Bild eines höheren ersteht, sondern dieses unser wirkliches Leben will sie so tief anbohren, daß alles Verborgene, das Dämonische und Göttliche, herausspritzt. Wenn realistisch heißt: die Wirklichkeit unsres irdischen Daseins darstellen, wie sie im Grunde und im innersten Kerne ist, so kenne ich kein realistischeres Drama als dieses Traumspiel.

Ein Schloß — wächst, wenn das Stück beginnt, wächst, wie sonst nur Pflanzen wachsen: aus der Erde dem Himmel, aus dem Schmutz dem Licht zu. Es wächst weit über die in allen Farben flammenden Malven hinaus, die in ihrem steilen Aufwärts- und ihren kühlenden Farben das Bild der blühenden Pflanzensehnsucht sind, aber es liegt ja freilich auch Mist rings um das Schloß herum. In der dumm-gelehrten Terminologie des Traumes, die alles Unbegreifliche mit genau solcher Selbstverständlichkeit einordnet, ¶wie es unsre wache, allzu wache Wissenschaft tut, flüstert uns einmal eine der Traumgestalten zu: »Es ist ja ein Stallschloß«, aha, ja gewiß, nun verstehen

wir, und er, der Offizier, sitzt ja da gefangen und muß Pferde hüten.

In diese Gegend kommt nun der Glafermeister und die Tochter. Sie allein sieht das wachsende Schloß; er redet nur aus Gutmütigkeit so allerlei hin, aber er weiß nichts von dem, was er dem phantastischen Kind einräumt, und trotzdem ist alles so, wie er redet. Er ist ein frommer Kleinbürger, der schonend mit ihrem Überschwang umgeht, einer der biedermeierisch sauberen Pietisten, aus deren Milieu Strindberg so gern die inbrünstige Leidenschaft sich aufbäumen läßt. Der kann sich aus Erinnerungen an die Christenlehre her schon denken, warum die Blumen aus Schmutz emporwachsen: »Weil sie im Schmutz nicht gedeihen, eilen sie, so schnell sie können, zum Licht empor, um zu blühen und zu sterben.« Das ist die Unlogik oder schnelle, zur Teleologie geneigte Logik des Traums, es war ja nicht gefragt worden, warum sie, wenn sie schon im Schmutz stehen, emporwachsen, sondern warum sie — im Schmutz stehen, warum Wachstum, Reinheit aus Unreinheit, Blüte aus Schmutz, in der Welt sein muß? Warum ein Werden ist und kein Sein, ein Streit und nicht Ruhe, Vieles und nicht Eins, die Welt und nicht Gott?

Aber ist das nicht auch die Unlogik unfres Denkens, die Unlogik der Tatsachen?

Wir hören dieselbe Frage wie die, auf die der Glafermeister so bereit seine fromme Antwort gibt, bald auch aus dem Munde des gefangenen Offiziers, der ja eigentlich, wir sehen es noch, nicht im Gefängnis sitzt, sondern die Gefangenschaft, die Befangenheit, den Trieb, der ihn rastlos wie ein Uhrwerk hin und her pendelt, in sich trägt, — die Frage: »Warum muß ich Pferde hüten? Den Stall besorgen? Und Streu herausfahren?« und von der Tochter diesmal die Antwort: »Damit du dich fortsehen sollst!«

So ist unser Leben, daß wir nicht im Ganzen, sondern in Ge-

theilheit leben, und so können wir uns, solange wir im Leben stehen, auch nicht nach dem Ganzen, sondern nur von einem zum andern sehnen; unser Weg aus der Welt hinaus, durch die Welt hin führt über fortwährende Sehnsucht, Verzweiflung und Enttäufung. Um der Freiheit willen sind wir, die wir wahrhaft Freie in der Bedingtheit dieser Dingwelt nicht sein können, Freier, wie dieser ewige Freier einer ist, der auf Victoria wartet, auf die Schöne, die immer die Treppe zu ihm herabzukommen verheißt und nie kommt. Bleibt sie immer oben? Sollen wir sie nicht zu uns herunterrufen, sondern irgendwie zu ihr steigen? Wie auch immer, der Offizier bleibt unten, er wartet in Unruhepein und macht die vielen Schritte nicht aufwärts und vorwärts, sondern hin und her.

Trotz all seiner rastlosen Fahrigkeit aber ist er einer, der das Gotteskind ahnt. In ihr gewahrt er »das Schöne, das die Harmonie im Weltenall ist«. Er erkennt in der Gestalt dieser Himmelstochter »Linien, wie er sie so nur in den Bahnen des Sonnensystems wiederfindet, im Klang der Saiten, in den Schwingungen des Lichts«. Er hat das Herrliche irgendwo nach oben verlegt und sehnt sich von sich selber weg, sie aber sagt ihm, daß auch er, daß wir alle Kinder des Himmels sind, — und fürwahr, da wir sind, was sollten wir denn sonst sein?

Davon aber findet er nichts in sich, o nein, das Leben hat ihn, gerade ihn ungerecht behandelt — — —

da tauchen plötzlich seine alte Mutter, sein Vater, die Magd in ihrem Kämmerchen leibhaft vor ihm auf, wie haben die sich um der Kinder, um des Lebens willen gequält, mit einander, gegen einander, wir erleben es noch einmal mit und erleben, daß es der große Sohn mit anhört, wir erfahren, wie der, der ein altes Unrecht, das die Eltern gegen ihn als Kind getan, nie hat verwinden können, aufs äußerste gepeinigt ist, wie man ihn daran erinnert, daß er selber gerade so ein Unrecht begangen hat, wir hören die Lehre der Mutter: »Hadre niemals mit



Gott! Du sollst nicht herumgehn, als ob du dich vom Leben ungerecht behandelt fühltest!« Und diese fromme Mutter ent- hüllt uns — in dieser Fassung an dieser Stelle zum ersten Mal, und es berührt uns besonders innig, wie im Engsten und Klein- lichsten, ohne den Rhythmus der Verse, ohne Flug durch die Welten und Übermenschlichkeit, sich das Ewige auftut — die Ahnung, wer Agnes ist: »Sie sagen, es sei des Gottes Indra Tochter . . . aber sag's nicht weiter!«

Und hier in der Enge, wo die guten, beschränkten Kleinbür- ger einander weh tun müssen, hören wir zum ersten Mal auch den Ruf aus dem Munde der Gottestochter, der in seiner sach- lichen Trockenheit erschütternder ist als eine pathetische Welt- schmerz-Tirade von Lord Byron oder Swinburne: »Es ist schade um die Menschen!« Noch aber sagt sie etwas dazu: »Das Leben ist schwer, aber die Liebe besiegt alles! Komm und sieh!«

Ja, den Ruf wollen wir sehr ernst nehmen, wir wollen zu- sehen, ob sie nicht selber so viel oder mehr zu sehen bekommt, wie sie irgend zeigen kann, wir wollen — unser Traumdichter ver- langt es so — genau aufmerken, ob sie selber alles überwinden, alles ertragen kann, wollen sehen, was aus der himmlischen Liebe, die allen gilt, die nur geben und eins werden will, wird, wenn sie irdische Liebe wird, die haben, nur für sich haben, nur eines haben will.

Der Schauplatz verwandelt sich, wir sind vor dem Theater, wo die Wirklichkeit vor der Tür des schönen Scheins wohnt. Da sitzt die gute alte Türhüterin, die ihre Form der Liebe hat: alle Schmerzen der Menschen nimmt sie damit auf sich, daß sie sich alles erzählen läßt, und sie hat mit einem so gesprächigen, so leichtsinnig, lieblos liebebedürftig das Leid ausschüttenden Völkchen zu tun, ihr Schal wird von all der fremden Pein, die sie annimmt, so schwer, und da steht der Zettelankleber, der jahrzehnte lang einen kindisch bescheidenen Wunsch gehegt hat,

und wie er nun erfüllt ist, doch kein richtiges Glück darin findet, weil die Wirklichkeit dem Gedanken nicht gleichkommt, es ist kein Schmerz zertrümmernder Leidenschaft, kein Felsblock, der auf ihn fällt, bloß so eine kleine Enttäuschung, aus der Hoffnung, die ihm lachte, ist bloß ein schlechter Geschmack auf der Zunge geworden, und es hat sich wie graue Spinnweb auf alles Grün gelegt, und da kommt die Sängerin, die nicht mehr engagiert wurde, nicht wie innen im Theater eine Jungfrau von Orleans, der die strahlende Himmelskönigin unter Donner und Blitz den Beistand entzog, mein Gott, nein, bloß eine Sängerin, die der Direktor nicht mehr engagierte, da tänzelt aber schon strahlend vor Glück, vor Erwartung der Offizier heran: jetzt kommt Victoria! Aber diese Victoria ist — im Theater, ganz oben, sie kommt nie herunter, und er wartet und verzehrt sich in Illusion, der Rosenstrauch verwelkt, sein Anzug beschmutzt sich, die Haare werden grau, und da an der Seite ist ja auch die geheimnisvolle Thür, die nie geöffnet wird, und wie nun das Große und Neue geschehen soll, wie der Bann gebrochen und mit gewaltsamem Entschluß und Eingriff die Thür geöffnet werden soll, welchen Lärm erheben die Menschen, und die Polizei kommt und verbietet, das Geheimnis an den Tag zu bringen, — oh, es ist schade um die Menschen!

Der Polizist aber eröffnet dem Traum einen neuen Weg: zum Prozeß, zum Advokaten!

Und wir sind im Bureau des Advokaten, in Frack und weißer Binde sitzt er da, aber hat je ein Mensch solches Leid getragen? Häßlich ist er vor Qual geworden, er ist nämlich ein wirklicher Anwalt der Gequälten und Verfolgten, und also leidet er mit ihnen. Und Mitleid dürft ihr wohl eine schöne Tugend nennen, denn es macht so häßlich, bis in die Seele hinein! War der Offizier der Mann der illusionären, triebhaft sexuellen Sehnsucht, so ist der Advokat der Repräsentant dieser tieferen Form der Sympathie, die Mitleid heißt: alle Qualen, die

in sein Bureau kommen, muß er tragen, die Menschen aber, die Rechtendenken, — — —

der Schauplatz verwandelt sich, wir sind in der Kirche, — sie hassen ihn, sie lassen ihn nicht gelten, sie promovieren ihn nicht zum Doktor, die Tochter sagt uns den Grund:

»Weil du die Sache der Armen geführt, ein gutes Wort für den Verbrecher eingelegt, die Bürde der Schuldigen erleichtert, dem Verurteilten Aufschub verschafft hast!«

»Wehe den Menschen!«

Zu ihm, dem Mann des helfenden, tragenden Mitleids, fühlt sich das Gotteskind ganz hingezogen. Sie denn setzt ihm den Kranz auf, den, der ihm zukommt, wenn die Menschen ihm ihren Lorbeer verweigern: die Dornenkrone. Sie zeigt ihm, daß die Welt nur eine Negativaufnahme der wahren Welt ist: was haben die Menschen, was haben die Gelehrten, was haben die vier Fakultäten aus der reinen Gotteswelt gemacht! Zumal diese Männer des Rechts, welche ergebene, botmäßige, apportierende Sklaven aller sind, nur eben nicht — der Sklaven dieser Erde!

Und sie setzt sich an die Orgel, um ein Kyrie eleison zu spielen, wir sind in Strindbergs Kirche, wo dem Herrn lauter Wirklichkeiten des Alltags vorgelegt werden, Menschendienst vor Gott, nicht Gottesdienst vor feiertäglich geputzten Menschen wird da getrieben, und wie sie nun spielt, hört man die Orgeltöne, als singende Menschenstimmen mit lang aushaltenden Tönen:

»Ewiger, erbarme dich! Erlöse uns! Warum bist du fern? Mach deinen Kindern die Bürde nicht zu schwer! Hör uns! hör uns!«

Der Schauplatz verwandelt sich, aus der Orgel wird die gewölbte Wand der Fingalsgrotte: die Tropfen, die da mit kurzem Schlag zu Boden fallen, sind lauter Tränen der Menschen. Wir werden — zum Schluß — noch einmal in die Höhle kom-

men: bis hierher sind die Klagen der Menschen vorgedrungen, nur bis hierher, der Raum ist so weit, und der Ewige so fern, von hier aus wird einst die Tochter sie weiter leiten.

Noch ist sie lange nicht so weit, wieviel hat sie noch kennen zu lernen, nicht so, wie wir gemeiniglich erfahren und wissen: daß draußen bei andern etwas vorgeht, und der Registrierapparat es aufzeichnet und ordnet, nein, sie lernt kennen, indem sie es lebt, nicht mitlebt bloß, sondern selber lebt, sie spielt ihre Rolle in dem Stück, sie duldet und tut und wandelt sich im Tun. Drum steht ihr der Anwalt des Leids so nah, mit dem tut sie sich nun zusammen, und sie erprobt die Liebe zwischen Mann und Weib — die Ehe — das Kind.

Und sie lernt die Armut kennen, das enge, muffige Leben, sie ist nun selber ganz verwandelt, ihr Göttliches tritt nirgends so zurück wie da, und auch er, der mitleidigste aller Menschen, irgendwo, da er ein Mensch ist, muß er doch reagieren, muß doch die Gemeinheit, die er willfährig aufnimmt, wieder ausschwitzen, dazu hat der Mann des öffentlichen Lebens, der Mann mit dem Glorienschein der erbarmenden Hilfe sein Heim: da, zu Hause, gegen die Frau, in täglicher kleiner Reibung wird er erbarmungslos, hart, boshaft — — hat sie nicht einmal gesagt: Die Liebe überwindet alles? Und ist es hier nun nicht umgekehrt? Haben nicht die Menschen in der Ehe eine Einrichtung geschaffen, die die Liebe überwindet und zu Boden drückt und in Stickluft ertötet? Sie muß heraus — — und der Offizier kommt, nun wieder strahlend, jünglingshaft hoffend, sie zu befreien, sie hinaus zu geleiten nach Heiterbucht.

Dahin, wo Sommer, Sonne und Jubel, Jugend, frohe Kinder und Blumen sind! Zum Meeresstrand, zum Spiel! Zur Muße, zur Natur!

Der Weg aber nach Heiterbucht führt nur — über Schmachfund, über die Quarantäne.

Da liegt ein gräßliches Erlebnis aus dem Beginn von Strind-

300

bergs erster Ehe zugrunde, und das Motiv taucht verschiedentlich in seiner Produktion auf: wie ein jugendfrisches, in Liebe erglühtes Paar, das auf dem Meere sich vom Winde der Liebe treiben läßt, in den Schmutz der Quarantäne, in die trostloseste gesellschaftliche Entdeckung hineinkommt und gewaltsam wie in einer Hölle festgehalten wird.

Man sollte einmal die antiken Mythen, die christlichen Legenden, die Motive aus Dante und den Märchen und Sagen der Völker zusammenstellen, die dieser Dichter behandelt hätte, wenn er nicht August Strindberg gewesen wäre! Das aber ist sein Großes und seine eigene Art, und das auch verbindet alle Perioden und Ausdrucksmittel seines Schaffens zur Einheit der Wirksamkeit, daß er in toten Symbolen so wenig lebt wie in allgemeinen Abstraktionen und verblaßten Schattenworten, sondern daß er die kleinen Züge der Wirklichkeit unsres Lebens bringt. Aber nicht, um sie zu schildern — als ob's nicht übergenug wäre, daß sie einmal da sind! — sondern um sie zu Trägern aller großen Visionen und Fragen der Menschheit zu machen. Wer aber die Teufel und Dämonen und Kobolde, die Hölle und das Fegefeuer, und schließlich auch Engel und Himmel und Gott in den Straßen unsrer Städte, in den Wohnungen unsrer Häuser findet, sollte der nicht, nebst allem, was er sonst ist, auch ein trefflicher Unterminierer aller dogmatischen Buchstabengebäude und ein Zerreißer theologischer Trockengespinnste sein? Was gibt es für eine bessere Methode, das Große und Heilige, das im Dürren der Theologie und Metaphysik eingesperrt ist, zu befreien, als es lebendig über unsere Straßen und Plätze wandeln zu lassen? Und wenn Strindberg da öfter die Teufel als den Gott gewahrt, so findet er auch insofern das im Leben, was die Kirche in Buchstaben sucht.

Schmachfund ist die Quarantänestation, zugleich aber ist es auch ein Sanatorium, wo die Reichen Gymnastik treiben: denn wie die Armen die Verbrecher sind, so sind die Reichen zu-

meist die Kranken, die Kranken wenigstens einer gewissen Sorte. Da gibt es Streckbänke und andere gymnastische Apparate, die Leute der Zivilisation brauchen ihre besonderen Folterwerkzeuge: mit starken Gewaltkuren müssen die Folgen der Ausschweifung ausgetrieben werden.

Hier, auf Schmachfund, tritt nun zum ersten Mal der auf, der das Gotteskind noch tiefer ins Menschliche geleiten soll als der Anwalt: das ist der Dichter.

Wie kommt er hierher? Was hat er da zu tun?

Er tritt auf, einen Eimer Schlamm in der Hand und die Blicke gegen die Wolken gerichtet. Das ist der Dichter Strindbergscher Art, das ist Strindberg, und der Quarantänemeister, der Zyniker, gibt uns auf seine Art die Erklärung: »Er hält sich immer in den höchsten Regionen auf, so daß er ein Verlangen nach dem Schlamm bekommt!«

Immer, in allen Dichtungen Strindbergs, begegnen wir diesem Dualismus: das Schloß, das aus dem Mist dem Himmel entgegenblüht, und so hier der Dichter, der im Schmutz der Wirklichkeit sich immer wieder die Kraft und Not zum Aufschwung holt. Wir dürfen nur nicht falsch verstehn, dürfen, was Strindbergs Zyniker sagt, nicht unverwandelt auf Strindberg selbst anwenden. Das gibt es freilich auch: daß einer die Gemeinheit als eine Art Versinken und Ausruhen von hohem Flug braucht, und auf die Gelüste der jungen Gräfin Julie nach dem Stallduft und allerlei Perverstitäten hat sich Strindberg gar wohl verstanden. Hier aber sinkt der Dichter nicht in den Schmutz hinab, sondern er verordnet sich das Schlammbad als einer, der sich in der Hand hat und sein Leben ordnet, als der Idealist, der wohl zu den Wolken und über sie hinaus fliegt, aber nur um mit Ideen heimzukehren, die der Wirklichkeit entsprechen, sich auf sie anwenden lassen und ihr helfen sollen.

Ja, wir leben schon in einer »wunderlichen Welt der Widersprüche«, wie der Offizier einmal sagt. Aber er, mit allen an-



dern, wird bald weniger sanft und nicht mit einem bloßen Kopfschütteln von diesen Gegensätzen zeugen. Nun kommt strahlend das Liebespaar angesegelt, »das vollkommene Glück, die Seligkeit ohne Grenzen, der Jubel der jungen Liebe«, — und darf nicht weiterfahren, muß in Schmachsund an Land steigen und in Quarantäne gehen. Und siehe da, die Liebende ist Victoria! Das ist schon eine harte Nuß für den Offizier, und wohl ist's zu begreifen, daß er wieder ganz von vorne anfangen muß und in die Schule gehen, immer daselbe, das er nie begreifen lernt: Wieviel ist zwei mal zwei? Wer das so wüßte, daß er's verstünde! Aber ist denn etwas in dieser Welt zu verstehen? Versteht er sich denn selbst? Was ist das für eine schauerhafte Sache mit der Liebe, was ist sie für ein Widerspruch der Widersprüche, wo man zugleich der Geliebten und aber auch sich selber das Glück wünscht, und der Geliebten nur unter der Bedingung, daß man selber von ihr beglückt wird? Warum ist er denn so niedergeschlagen? Es ist ja endlich da, was er immer so innig ersehnte: »Jetzt hat sie das Glück, das größte, das ich kenne, und da — leide ich, — ich leide, leide!« Und er bricht in die Worte aus, die das Leitmotiv der Dichtung sind:

»Es ist schade um uns — alle! Oh!«

Und alle, die auf Schmachsund sind, recken die Hände zum Himmel auf und rufen Oh! in Einem schmerzlichen Schrei, der eine Dissonanz bildet, — wie sollte der gemeinfame Schmerzensschrei, der doch nicht aus einer Gemeinschaft, der aus einer Summe von Egoismen sich gebildet hat, einen harmonischen Einklang geben?

Und die Tochter leitet die Klage im Gebet weiter:

»Ewiger, höre sie! Das Leben ist schlimm! Es ist schade um die Menschen!«

Und wir sind noch nicht am Ende, noch haben wir nicht ausgeträumt, noch hat die Tochter Gottes nicht alles durchgemacht. Der Schauplatz verwandelt sich: wir sind in Heiterbucht und

sehen die Menschen, sehen uns beim Vergnügen, beim graufamen Vergnügen.

Die Dienstboten drücken die Nasen an die Scheiben und sehen zu, wie die Lustigen tanzen; die Häßliche sitzt in der Ecke, und im ganzen Paradies sind nur zwei glückliche Menschen: die Neuvermählten, die vor Seligkeitsangst sterben wollen. Denn sie wissen in aller Wahrheit, daß ihr Glück, ihr Sich-eins-fühlen himmlisch ist, daß es nicht von dieser Erde ist, daß sie mit einander und von einander weg hinabsteigen werden, wenn sie nun weiter leben.

Und es kommt ein reicher Mann, dem gehört das ganze Land ringsum, aber er ist blind, und nun zieht ihm der Sohn fort, weit übers Meer. Immer scheiden, immer von einander, immer Trennungen, o dieses Seemannsleben! Ist es nicht wahr, was das Matrosenkind gesagt hat: »Das Meer ist so salzig, weil die Seeleute so viel weinen müssen«, und die nassen Tücher, die oben im Winde klatschen, sind die Taschentücher der Matrosen, die sie zum Trocknen aufgehängt haben? Ist nicht all unser Leben — Seemannsleben?

Und ist's nicht so, wie der bittere Advokat, der jetzt wieder da ist, sagt: daß in dieser Welt Pflicht immer das Unangenehme, das Angenehme aber die Sünde ist?

Wohl flieht nun die Tochter, wie sie gar wieder in die entsetzliche Ehe zurück soll, wohl entschließt sie sich, die geheimnisvolle Tür herzlich zu öffnen und dann in die Einsamkeit zu gehen, um zu sich zu kommen, — aber wie sie nun mit dem Mann des Mitleids, dem Advokaten, fortgeht, weit fort, da kommt sie — sie ist jetzt beim Repetieren ihres Pensums, und alles kommt verstärkt wieder — in den schlimmsten Widerspruch, in die fürchterlichste Ungerechtigkeit.

Das ist die Szene am Mittelländischen Meer, wo das Paradies der Reichen und die Hölle der Armen ist, die Szene der Kohlenträger.

Seine Lösungen und Antworten hat Strindberg gewechselt, er ist von der Unreife und Halbreife zu seiner Reife emporgestiegen, aber einen Zustand der Wirklichkeit, den er einmal gesehen hat, den hat er ein Mal für alle gesehen und nie wieder aus dem Sinne verloren. Man kann die sozialistisch-emanzipatorische Periode in Strindbergs Jugend und erster Manneszeit von seinen späteren Entwicklungen über den Aristokratismus weg zu seiner religiösen Vertiefung scheiden und soll es tun, aber man soll das Wesentliche nicht vergessen, daß sein Herz allezeit bei den Armen und Gedrückten war und daß er ihre äußern und innern Zustände gesehen hat, wie sie sind.

Ich gestehe, daß ich für diese eine kurze Szene, die vielleicht die stärkste und genialste ist, die Strindberg geschrieben hat, Hauptmanns »Weber« und noch ein Schock naturalistische Zustands schilderungen hergäbe, ohne daß ich damit diese edeln Dramen mitleiderfüllter Wirklichkeits schilderung und Kritik erniedrigen wollte, ich will Strindbergs dramatische und menschliche Größe in ihrer Überlegenheit zeigen. Der Maßstab, den Strindberg anlegt, ist ein größerer, und gerade darum kann das furchtbare Bild so in Kürze zusammengepreßt sein, es ist eine größere Kraft, die in diesen Proletariern gedrückt wird und wieder drückt, wir ahnen etwas von Herrlichkeit, Kolossalischem, wild Urtümlichem, das sein könnte und nicht ist, weil es im Keime zertreten ist, Strindberg leiht der dumpfen Entbehrung, dem Grollen und Murren dieser Enterbten etwas von seiner Dämonie. So mögen diese Zertretenen empfinden, wenn sie nicht wachen, sondern träumen, wenn etwas von dem tief zurückgedrängten Gotteskeim wach ist, der im Alltag schlummert.

Mitten in den Traum hinein kommt also echt und wahr, immer aber noch im abgekürzten Stil des Traums, die harte Wirklichkeit aus dem Leben des Verstoßenen. Sie sind wie die Riesen, die den Göttern in heißer Fronarbeit dienen müssen,

aber wiederum kommt die herbste Klage im Ton der vorsichtig prüfenden, zurückhaltenden trockenen Sachlichkeit.

Die beiden Kohlenträger, die bei 48 Grad im Schatten schuften müssen, können nun nicht mehr, sie erliegen, sie wissen, daß sie nichts zu essen haben, wenn sie nicht weiter arbeiten, sie wissen, daß die Reichen, die nichts tun, am meisten haben, und da fragt einer, ruhig, höflich, tonlos: »Könnte man nicht, ohne der Wahrheit zu nahe zu treten, behaupten, daß es ungerecht ist?«

Der Tochter wird die Frage vorgelegt, und sie vermag nichts zu antworten, höchstens, daß sie nach seiner Schuld fragt. Was hat er denn getan, daß er so verstoßen ist? Vielleicht hat sie einmal von Galeerenklaven gehört, die die schwere Arbeit zur Strafe für ein Verbrechen tun? Getan? Das schnöde Philisternwort gibt die Antwort: Er war unvorsichtig bei der Geburt. Er ist das Kind armer Eltern — Armut ist Verbrechen und Strafe zugleich und bringt wieder Verbrechen und Strafen hervor, die Reichen sitzen im Kasino, speisen acht Gänge, trinken Wein, müssen spazieren gehen, um essen zu können, und zur Tochter gewandt sagt der Mann des Mitleids, der Advokat, zu dem all dieses Elend sich tausendfach gedrängt hat, wieder in der lebenswürdig-ruhigen, gesetzten, resignierten Art: »Daß es nicht ganz gleich für alle werden kann, das verstehe ich, aber daß es so ungleich sein muß?«

Und nun hat die Tochter genug Wiederholung ihres Anschauungsunterrichts, nun hat sie genug mit Sinnen erfahren, mit Sinnen gelebt, nun weiß sie: »Die Menschen sind nicht so schlecht — — aber — die Verwaltung — —«.

Diesmal sind nicht die Zustände und Obrigkeiten gemeint, die die Menschen sich selber schaffen. Ach freilich, sie schaffen sich alles selber und machen sich selbst so elend, und könnten's so ganz anders einrichten und mit einander treiben, — wenn sie könnten. Aber sie können's nicht, es ist so um sie bestellt, so geht's hier auf Erden zu.

Nun hilft kein Menschenmitleid mehr, nun muß sie hinauf, mit Menschlichem beladen und doch auf Flügeln, hinauf: dazu braucht sie den Menschen, dem dies beides zu eigen: den Dichter. Mit ihm zusammen, in der Fingalshöhle, bereitet sie sich, die Klage der Menschen hinaufzutragen.

Dem Gott soll die Klage vorgetragen werden, der es so eingerichtet, der den Menschen so geschaffen hat. In Versen harter, trockener Art, voller Realitäten, wird die Klage, die ewige Frage vorgebracht. Die Frage, warum wir vermögen, den Gott zu dichten, und nicht göttlich sind, daß wir Menschentiere sind und vor Verzweiflung unser Fleisch in blutige Fetzen reißen möchten, wie wir schon als Neugeborene weinen, weil in unsern Seelen Höheres lebt, als wir hier im Fleische sind.

Aber ob den Menschen, ob dieser Welt geholfen werden kann? Ob es selbst ein Gott vermöchte? So, wie's schon einmal versucht worden ist, das scheint uns ein neues Bild zu zeigen, so geht's nicht, sonst wär's ja gegangen. Wir gewahren das Schiff auf dem Ozean in Sturm und Untergang, und siehe! da wandelt Christus zur Rettung, zur Befreiung, zur Erlösung über die Wogen daher, und nun erst ertönt der wildeste Entsetzenschrei der Mannschaft! Sie hatten jämmerlich um Hilfe geschrien, um nicht ertrinken zu müssen, und nun stürzen sie sich ins Wasser, weil Gott zu ihnen herabsteigt und der Erlöser auf den Fluten daherschreitet . . .

O diese rätselvollen Menschen! diese Welt, dieses Rätsel! Aber genug jetzt der Verborgenheit — das Letzte soll versucht werden, mit ihrem Wissen sollen die Menschen sich helfen: die Tür soll geöffnet werden.

O weh! Für unser Mitgefühl, unsre Qual kommt hier ein Ruhepunkt, denn wenn sich nun die vier Fakultäten mit dem Kanzler der Universität versammeln, so erleben wir den Widerstreit der Wissenschaften als Komik, aber wie Erstarrung und Eiseskälte, bei der Lachen wie Weinen vergeht, überkommt

es uns, wenn nun die Tür, die das Wort der Aufklärung, der Wahrheit bergen soll, geöffnet wird, und dahinter ist — Nichts.

Der Traum kehrt in sich selbst zurück, es ist, wie wenn wir in diesem Traum in einem Kehrtunnel gefahren wären und kämen nun an derselben Stelle wieder aus dem Dunkel heraus, aber höher oben, denn das Schloß, vor dem wir nun wieder stehen, ist gewachsen: die Knospe ist oben und ist bereit, aufzubrechen. Die Tochter ist da, der Dichter ist da, die Knospe ist da, drei wahre Wirklichkeiten hienieden, die vom Himmel sind und zum Himmel gehn —

es bleibt Liebe, Glaube, Hoffnung, diese drei — —.

Nun gesteht das Gotteskind dem Dichter, was hier auf Erden ihre ärgste Qual gewesen ist, das nämliche, was auch er, der Dichter, schon so empfunden hat: das Dasein ist dieses Ärgste, das Leben ist des Lebens Qual, daß das Gesicht, die Vision ans Auge, der Gedanke, der Geist ans Hirn, daß die Seele an den Leib, der Mensch ans Tier gebunden ist.

Aber — am Ende — ist es ja nur Traum, daß wir da sind in dieser geteilten Welt der Sinne, am Ende kommen wir hinaus und hinauf, durch Entlagung und Leiden, durchs reinigende Feuer. Das ist in uns der Widerstreit, der Liebe heißt: wir suchen den Genuß, der nur Schmerz ist, statt daß wir das Leiden suchen, das Seligkeiten vorbereitet.

Darum ist alles Leben ein Streit, solange Leben einem jeden sein Leben, seine Besonderheit heißt. Und Ruhe und Frieden sind nicht von dieser Welt, weil Welt Geteiltheit, und Geteiltheit Streit und Widerstreit heißt.

Sie aber geht nun durchs Feuer hinauf: ihre Schuhe verbrennt sie, die durch Schlamm und Lehm gegangen, die die Erde getreten haben,

und rasch huschen die Traumgestalten herbei und verbrennen ihre irdischen Attribute, als letzter rasend der Theologe, und wirft sein Märtyrerbuch ins Feuer: »Wie soll ich glauben können,



wenn sonst keiner glaubt? Wie soll ich für einen Gott eintreten, der die Seinen im Stiche läßt? Quark ist es — alles!«

Sie verbrennen Attribute, diese Menschen, verbrennen Dinge, verbrennen Masken. Das Gotteskind in Menschengestalt aber verbrennt sich selbst mit dem Schlosse, das aus dem Schlamm der Erde hinaufwächst und nun in eigenen Gluten brennend seine Blüte dem Lichte zu erschließt. Hinter dem brennenden Schloß aber, von der Glut beleuchtet, sieht man eine Wand von fragenden, leidenden, verzweifelten Menschengesichtern auf-ragen. Sie fragen, was das Leben soll, sie leiden an sich selbst, sie verzweifeln, weil sie nicht so hoch über sich weg gewachsen sind, daß sie ihr Selbst zu verbrennen vermögen. Der rote Schein des Brandes ist wie ein Spiegel, in dem wir, die lebend davor sitzen, uns selbst erkennen.

Das Traumspiel malt mit grellen Farben und darf es, weil es milde ist: es führt aller Menschen Schuld auf eine Urschuld Gottes, auf die Zeugung und Schöpfung zurück, wie es die altindische Weisheit tut, und wir gewahren hier, daß der Sünden-fall und die Geschlechterteilung unter uns Menschentieren nur ein repräsentativer Sonderfall der allumfassenden Weltfünde und Erbfünde ist: daß die Welt von Gott erschaffen wurde, daß Gott in die Wanderchaft und in die Welt einging, daß Brahma die Maja umarmte und die Welt zeugte, das ist die Urschuld. Unser Goethe, in einem seiner schönsten Liebesgedichte, wo er auch das Geschlecht als eine kosmische Funktion erfaßte, hat es im selben Sinne, wenn auch in anderer Stimmung welt-östlich ausgesprochen, daß Welterschöpfung Trennung von Gott bedeutet und daß die Liebe in der Welt ist, um die Kluft zu überbrücken:

Und er sprach das Wort: Es werde!  
Da erklang ein schmerzlich Ach!  
Als das All mit Machtgebärde  
In die Wirklichkeiten brach!

Aber wenn wir nun, die Träumenden, vom Traumherrs, dem Dichter, der uns so fest und erbarmungslos, damit wir schauen, im Griffe gehabt hat, losgelassen werden und erwachen und uns wieder zurechtzufinden suchen, da mag es uns wirklich gehen, wie es der Dichter in seiner Vorbemerkung beschrieben hat:

»Wenn die Qual am stärksten ist, tritt das Erwachen ein und verfährt den Leidenden mit der Wirklichkeit, die, wie qualvoll sie auch sein kann, doch in diesem Augenblick ein Genuß ist, im Vergleich zu dem quälenden Traum.«

# Strindbergs Gespensterfonate

(1919)

Die vier Dramen, die Strindberg unter dem Namen »Kammerspiele« zusammengefaßt hat, hat er fast in einem Zug hintereinander 1907 geschrieben: »Brandstätte«, »Wetterleuchten«, »Gespensterfonate«, »Der Pelikan«, der in der deutschen Ausgabe mit Strindbergs Zustimmung »Der Scheiterhaufen« heißt. Ein fünftes — in der Reihenfolge der Abfassung wäre es das vierte gewesen — hat er auch gedichtet, das hat er verbrannt. Der deutsche Übersetzer hat dem Band Kammerspiele Auszüge aus Briefen Strindbergs mitgegeben, die, wie übrigens alle unmittelbaren Äußerungen Strindbergs zu seinen Werken, zum Verständnis sehr wertvoll sind. »Gespensterfonate« hat er in der Osterzeit geschrieben, »Osterschmerz« nennt er die Stimmung, in die dieses Werk gehüllt ist. Kama-Loka, die Hölle der indischen Mythologie, dieser Name sollte zuerst als verdeutlichender Untertitel dem Drama beigegeben werden, Strindberg schreibt, er habe, als diese Dichtung aus ihm herauskam, gelitten wie einer, der zur Kama-Loka verdammt sei, buchstäblich hätten seine Hände bei der Arbeit geblutet. Dieses Bluten, über das wir nichts Näheres wissen, muß ihn furchtbar beschäftigt haben, es ist ihm zu einem Bild des Lebensgrauens geworden, und so schrieb er ein weiteres Kammerpiel »Die blutende Hand«, und das ist eben das, was er am 2. April 1907 verbrannt hat. Wir wissen von diesem vernichteten Drama, daß es noch »entsetzlicher als die andern« war, daß es eine Art Selbstverteidigung war. Strindberg schreibt: »Mit blutigen Händen entblöße ich das Elend, indem ich mich selbst für mein Werk opfere, Rücksicht, Schamgefühl, Dankbarkeit, alle menschlichen Gefühle verbrenne.« Wir dürfen bei diesen Worten, wo er mit wahrster Empfindung sagt, daß

er sich für sein Werk opfert, wenn er nicht nur gegen sich, sondern auch gegen andre alle Rücksichten fallen läßt, etwa an den Roman »Schwarze Fahnen« denken, den er drei Jahre vorher unter Qualen geschrieben und nicht verbrannt hat. Diesmal gelang ihm das Werk irgendwie nicht, oder es war ihm zu grauenhaft und ging über seine Kraft; er sucht es sich selbst zu erklären und sagt: Es gehört zu meinem Schicksalsgesetz — was der Inder Karma nennt — daß ich mich nicht verteidigen darf. »Ich bin zum Leiden verurteilt.« »Ich bin darum kein Heiliger,« fährt er gleich fort, »aber die Menschen haben mir in vielem unrecht getan.« Und etwas Wichtiges fügt er noch hinzu: er hat und äußert ein deutliches Gefühl, daß der Tod ihm nicht mehr ferne sei, überblickt — wie so oft — das Ganze seines Lebens, betrachtet es wie ein von Gott verfaßtes Drama und sagt: »Mein ganzes Leben scheint für mich in Szene gesetzt zu sein, damit ich es zugleich leide und schildere.« Was sagt er anderes damit, als daß er ein Mensch und ein Dichter sei? Er sei geschlagen worden und er habe zurückgeschlagen, das sei sein Schicksal gewesen, »aber ich habe doch mehr darunter gelitten, zu schlagen, als geschlagen zu werden.«

»Olaf, du bist zum Ärgernis geboren, du bist zu schlagen bestimmt!« So hatte er's fünfunddreißig Jahre vorher, 1872, seinem Reformator der Schweden zurufen lassen, damit der sich seinem Amt, die Seelen zu empören und zu erneuern, nicht entziehe, hier nun wendet er ohne dichterische Einkleidung seine Doppelbedeutung auf sich selber an; er, Strindberg, ist von Geburt wegen »zu schlagen bestimmt«.

Auch die »Gespensterfonate« hat gewiß autobiographische Elemente genug; richten wir uns jedoch nach der Anweisung des Dichters selbst, der bittet, man solle diese Dramen nicht als Selbstbiographie oder Bekenntnisse nehmen, sondern als Dramen, und die goldene Regel hinzufügt, die für all solche Fälle gilt: »Was nicht zu den Tatsachen stimmt, ist gedichtet, nicht

gelogen.« Es ist nicht zu selten, daß sich Einzelne oder ganze Familien von einem Dichter, der ja Stoff und Anregung irgendwoher nehmen muß, zugleich getroffen und verleumdet, also wieder nicht getroffen fühlen, hier haben sie die Antwort: was nicht stimmt, ist gedichtet, nicht gelogen. Der Ernst, die Aufgabe, die das Werk hat — wobei es auch sehr lustig sein kann — wird immer für die Frage entscheidend sein, wie weit ein Autor Rücksicht auf enge private Kreise zu nehmen hat oder nicht, wer bloß zur Sofa- oder Bahnunterhaltung schreibt oder gar nicht auf Allgemeines, sondern sensationell auf Bestimmtes mit Fingern deuten will, hat keinerlei Recht, irgendeinem Menschen die kleinsten unangenehmen Gefühle zu erregen.

Aber in der »Gespenssterfonate« kann eine so direkte Beziehung zu einer Wirklichkeit schon darum nicht gefunden werden, weil es gar kein Tatsachenstück ist. Der Übersetzer scheint irgend etwas, was zum Bereich der äußern Wirklichkeit gehört, gefragt zu haben und zieht sich den Rüssel zu: »Was die ‚Gespenssterfonate‘ angeht, so fragt man nicht, was Sie fragen! Diskretion, s’il vous plaît! Man lebt da in der Welt der Andeutungen, wo man in Halbtönen spricht, gedämpft, weil man sich schämt, ein Mensch zu sein.«

Man schämt sich, ein Mensch zu sein! Und die verschiedenen Grade und Verkleidungen, die dieses Schamgefühl annimmt, unterscheiden die Menschen des Stückes von einander und bringen die seltsame Handlung in Bewegung. Man schämt sich, ein Mensch zu sein, weiß es aber nicht oder weiß es höchstens zuletzt. Da versteckt man sich hinter dem Schirm, um in Verborgenheit zu sterben, denn das Sterben gehört gerade noch zum Leben und ist ein nicht minder unziemliches Geschäft wie dieses Leben.

Was die Menschen dieses Stückes erst allmählich abwerfen, die Illusion des Lebens, das hat der Dichter hinter sich. Daraus erklärt sich uns Inhalt wie Form dieses Dramas. Darum eben

ist es Kama-Loka, die Hölle, weil es Menschenleben ist, das von einem Dichter, von einem, der gelebt und gelitten, um des Gestaltens willen gelitten hat, im Grunde gewahrt wird. Das Stück, sagt Strindberg selbst, »ist furchtbar wie das Leben, wenn einem die Schuppen von den Augen fallen und man ,das Ding an sich' sieht«.

Er sucht nicht Trost, gewiß nicht in der Verhüllung oder schönen Verschleierung, aber auch nicht, indem er dem Leben irgendeinen Zierat oder eine Krönung dichterisch hinzufügt, sondern er will entlarven, demaskieren, und findet das Recht zu seiner Grausamkeit in der Allgemeinheit seiner Verurteilung: das Leben als Ganzes taugt nichts, und es ist uns als »Welt der Torheit und der Täuschungen« gegeben, damit wir enttäuscht werden, damit wir uns »herauskämpfen« sollen. Strindberg scheut die Absurdität so wenig wie die tiefsten Lehrer des Christentums, da das Leben selbst ad absurdum geführt werden soll als eine falsche Voraussetzung, von der wir ausgehen, muß die Lehre vom Leben freilich den Lebenslustigen absurd klingen, es ist uns mit dem Leben etwas aufgegeben, das aufgegeben werden soll, am besten durch die Art des Lebens selbst. Trost aber gibt es nur für die, die am Ende sind, die überwunden haben. Ausdrücklich sagt der Dichter: »Was meine eigene Seele während der Arbeit nicht verdüstert hat, ist meine Religion (Anschluß ans Jenseits), die Hoffnung auf ein besseres Leben und die feste Überzeugung, daß wir in der Welt der Torheit und der Täuschungen (Illusionen) leben, aus der wir uns herauskämpfen sollen.«

Der Dichter, der der Illusion den Abschied gegeben hat, braucht sie auch nicht mehr für die Form seines Werks. Die »Gespensersonate«, wie schon lange vorher »Nach Damaskus«, »Traumspiel«, »Kronbraut« und andere Stücke, nimmt harte, feste Elemente der Wirklichkeit und der ursächlichen Verknüpfung und löst sie auf in ein neues Gebilde, das nicht



ein Abbild der unsern Sinnen wahrnehmbaren Lebensäußerungen, sondern ein Sinnbild des lebenden Lebens sein soll.

Wir könnten in diesem Stück so gut wie alles naturalistisch, natürlich, kausal erklären: es käme die scheußlichste und unwahrscheinlichste Häufung von Gemeinheit und Gräßlichkeit heraus, — ein großartiger Stoff für ein Kinoshauerdrama, ich habe mich lange besonnen, ob ich das aussprechen darf, denn es ist zu fürchten, daß wir's nun erleben: aber ich weiß keine bessere Hindeutung, um zu sagen, wie dieses Stück nicht genommen werden darf.

Das Kunstmittel des Illusionsdramatikers — die Illusion möchte ich sehen, wenn einer wirkliche zweieinhalb oder drei Stunden aus dem Leben auf die Bühne bringen wollte! — ein Kunstmittel also ist, daß die Vorgänge, die er darstellt, nicht bloß möglich, sondern durch seine Vorkehrungen wahrscheinlich gemacht sind. Seltsames, Überraschendes bereitet er so vor, daß wir es, wenn es eintritt, glauben und durch kein Besinnen vom fest umschränkten Innern der Handlung nach einem Außen, einem Jenseits der Bühne gelockt werden, das eben ist die Kunst, die man Motivierung nennt.

In der neueren Gattung, die Strindberg übt, sind wir in einem Reich loser, lockerer Möglichkeit, es geht nicht herkömmlich und gewöhnlich zu wie im Scheinleben, sondern seltsam, spuk- und geisterhaft und bei allem Erstaunlichen vertraut wie im Traum oder Fieber, so kann die Furchtbarkeit gesteigert und gehäuft sein wie in Dantes Hölle, weil das Gegengewicht nicht fehlt: das Gefühl verläßt uns nicht, soll uns nicht verlassen, daß alles nur ein »sehr ernstes Spiel« ist (wie Goethe von seinem Faust gesagt hat); wir sollen nicht in Mitleid und Furcht an einem einzelnen Vorgang äußern Lebens teilnehmen, sondern aus einem Bilde nicht eines besonderen Stückes, sondern des ganzen Lebens, des Lebens als solchen, wie es überall, hinter allen Formen und Verkleidungen in seiner Wahrheit ist, sollen

wir, wie ein Schmetterling die Puppe abstreift, uns über alles Niederziehende und Beklebende hinauf in so etwas wie einem erleichterten Fluge über das Leben erheben.

Nun ist aber freilich das Eigentümliche dieser Dichtungen Strindbergs, daß sie uns zum Unwirklichen, zum Nicht-mehr-Wirklichen, zur Wahrheit, zum Ewigen — wie wir es nennen wollen — geleiten nur durch das dichteste und schwerste, gräßlichste und eindringlichste Leben hindurch. Erträglich — »unerträglich« ist freilich kein Einwand gegen einen Dichter, und die Grenze, die jeder Mensch hat, wird gerade vom Künstler weiter hinausgerückt, als der Durchschnittsmensch in seiner Abwehr erst zugeben möchte — erträglich, sage ich, wird so ein Werk, das die Schrecknisse häuft, vor allem dadurch, daß das Ziel, zu dem es uns führt, schon die Form bestimmt: die Wirklichkeit ist aufgelöst. Die Menschen sind hart, böse, niederträchtig gegen einander, aber ihre Schläge sind wie Traumschläge, ihre Bewegungen, ihre Sprache, alles hat einen Zug des Umschleierten, Nebelhaften, Unwirklichen.

Der bezeichnende und für das Verständnis aufschlußreiche Name des Dramas, »Gespensersonate«, knüpft, wie sich von selbst versteht und wie überdies der Dichter in einem Briefe ausdrücklich sagt, an die große Sonate Beethovens, opus 31 Nr. 2, in D-moll an, die diesen Namen Gespensersonate führt. Möglich ist, daß die Bezeichnung — ebenso wie die des Gespensertrios — auf Beethoven selbst zurückgeht, jedenfalls trifft sie Wesentliches von dem, was er zum Ausdruck gebracht hat. Für diese Sonate ebenso wie für die Appassionata hat Beethoven, wenn man ihn nach ihrer Bedeutung fragte, manchmal die Antwort gegeben: »Lesen Sie Shakespeares Sturm.« Auf ein symbolisches Drama geisterhafter Art also hat der Komponist der Gespensersonate verwiesen, auf das Vermächtniswerk des größten Dramatikers, das aus der Schilderung der gemeinsten, teuflischen Niedertracht zu Milde und Veröhnung hinaufführt,

das die Wirklichkeit in Spiel und Sinn verwandelt, das aus Lebensmüdigkeit und Menschenverachtung zu schwer errungener Heiterkeit kommt, — und im Anschluß wiederum an das Musikstück hat der Dramatiker unserer Zeit ein Stück geschaffen, für das man sehr ähnliche Worte finden könnte, wie ich sie eben für Shakespeares Traum- und Musik- und Geisterpiel gebraucht habe. Brauche ich, um eifrig-ängstliche Hüter der Heiligtümer abzuwehren, erst zu sagen, daß ich nicht daran denke, eine Wertvergleichung zwischen Shakespeare und Strindberg vorzunehmen? Von Shakespeare läßt sich sagen, was er seit dreihundert Jahren, immer steigend, bedeutet, von Strindberg nur, was er uns Zeitgenossen bedeutet, es fehlt zur Abwägung also nichts Geringeres als der Wägende: in dem, was gewogen werden soll, sind wir noch viel zu sehr mittendrin, als daß wir irgend gültig voraussagen könnten, was Strindberg der nächsten und den kommenden Generationen bedeuten wird. Um so mehr Grund, mit einiger Beteiligung und ohne objektives Schielen das von ihm zu nehmen, was er wie kein anderer uns heute gibt.

Zwei Dichter unserer Zeit, die einander, so verschieden ihre Naturen sind, im Letzten ihres Geistes wie vor allem im Mißverhältnis ihrer Sehnsucht zur Lebensmöglichkeit unserer Zeit nahe genug stehen, haben an Sonaten des großen Tragikers angeschlossen: Tolstoi in der Kreutzerfonate, Strindberg in der Gespensterfonate. Und es zeigt sich hier, ein wieviel größerer Rationalist und Logiker Tolstoi ist als Strindberg: er ist der Mann des klaren Entweder-Oder — in der Theorie, während er ein Schwankender, Unentschiedener, Hilfsloser im Leben gewesen ist. Bei Strindberg ist's umgekehrt: im Leben konnte, mußte er entscheiden, was sich sinnbildlich in seinen Ehescheidungen ausdrückt, Tolstoi hat sich spät zur Ehe entschlossen, hat aber dann eine Ehe und Familie, die ihn quälte, bis ins höchste Greisenalter geschleppt und erst als Sterbender den

vergeblichen Versuch der Trennung gemacht, im Denken und Fühlen aber schied Strindberg nicht messerscharf wie Tolstoi: die Triebleben und Sinnlichkeit — die Keuschheit und reiner Geist, er wußte, daß das Absolute sich nicht in die Relation praktisch einbeziehen läßt, er wußte, daß wir, solange wir in der Welt, solange wir Lebendige sind, innen wie außen dem Schicksalsgesetz alles Lebens unterworfen sind, Tolstoi, der zu seiner Mystik durch den Rationalismus und zu seinem Kommunismus durch den Individualismus kam, und der den Gott robust genug in der Seele fand und ein Jenseits nicht brauchte, Tolstoi wollte die reinliche Wahl, die jeder Einzelne vorzunehmen hatte, Strindberg nahm das Leben überindividuell, geschichtlich und transzendent, als ein Mittel, das die göttliche Lenkung für ihre geheimnisvollen Zwecke braucht, und er akzeptierte darum Leid wie Sünde als unumgängliches Erbteil des nach unerforschlichem, nur manchmal aufleuchtendem Plane vorwärts gestachelten Lebens. So erklärt es sich auch, daß Tolstoi in Kampf tritt gegen das Sinnen- und Fleischesleben, gegen die Fortpflanzung und das Dasein, gegen alles Emotionelle, dem Rausch Verwandte, gegen die Musik und jegliche dionysische Kunst, während Strindberg fühlt, daß der Kampf Beethovens, der Gehalt seiner Musik, nichts anderes ist, wie sein eigenes Leben, das kämpft, Natur, die vorwärts dringt, hinauf zum Geist.

Obwohl Beethovens Gespensterfonate drei Sätze hat wie die Strindbergs drei Akte, dürfen wir doch nicht im Ernst an eine Übersetzung der einzelnen Musikelemente in die Elemente des Dramas denken. Aber im ganzen und allgemeinen dürfen wir allerdings ausgehen von dem musikalischen Gebilde, das, wie so viele unter einander geistig zusammenhängende Werke des größten Dramatikers unter den Musikern, ein Drama des Widerstreits darstellt.

Die Musik, die — nach Schopenhauers wundervoll entschei-

dendem Wort — die Welt noch einmal ist, aber nicht die Welt der Dinge, sondern des Psychischen, der Seelenbahnen, unserer eigenen, wie derer, die unseren Sinnen sich dinglich vorstellen, die Musik, die so die Zerteilung der Welt in den einen Schauplatz von Liebe und Streit, von Streben und Sinken verwandelt, welcher dann aber kein Platz mehr ist, sondern ein Wogen und Fließen des gleichzeitig Vielen, das Nebeneinander in der Zeit, die Musik bindet sich nicht an bestimmte Ideenassoziationen, und bei einer und der nämlichen harmonischen Tonfolge mag der eine Hörer an einen lachenden Morgen und der andre an ein freudiges Gefühl und der dritte an eine lebhafteste Aktion denken. Doch führt uns dieser metaphorische Ausdruck »lachender Morgen«, der die Natur personifiziert, der sie mythologisch auffaßt — wir haben das Bild eines froh bewegten, agierenden Jünglings dabei — wieder auf die Brücke, die diese Gegensätze verbindet; wir sehen, wie in der Musik die Natur in Seele, aller Raum in Sukzession des gleichzeitig Vielen, in Melodie und Harmonie, alle Farbe in Ton, alles Sein in Werden, jedes Ding in seinen Gefühlswert verwandelt ist. Was hier gemeint ist und wie wenig die Musik mit dem Schein der Sinnenwelt, wie viel mit dem Leben der Seele sie zu tun hat, wird vielleicht am eindringlichsten, wenn an die Pause erinnert wird, gar nicht die geringste Ähnlichkeit hat die Pause mit dem dummen Nichts, das unsere Einbildung als leeren Zwischenraum zwischen den Körpern bemerken möchte, als identisch empfinden wir sie mit der Spannung und Geladenheit, mit der erfüllten Wirklichkeit, die wir im Seelischen als Potentialität oder Möglichkeit kennen. Und so haben wir in Beethovens Gespensterfonate allerdings Natur und Geist beisammen, beide aber verwandelt in eine Welt der Geister, die sich auf einheitlicher Bahn, wiewohl weder in derselben Richtung noch mit derselben Geschwindigkeit noch mit derselben Intensität bewegen.

Wir hören grobe, hemmende, herabziehende Kobolde, und feine, ätherische, hinfliegende Elfen. Das ist das unnennbare Rätsel — so schwer die Welt, und doch — so süß! Und da ist ein schnelles, hastendes, ruhloses Tempo, das bald Sinnenlust, bald Qual und gar beides in einem ausdrückt, und ein Pochen, ein dumpfes Tippen und Tasten und Drüberstreichen — ein plötzliches Hereinragen — und dann wieder mild-innig Befäng-tigen — feierliche Getragenheit — groteskes Drauflos — Todes-bangen, grabeschwere Ernst — und Gebet und Hoffnung und Gesang von Engelftimmen und untrügliche Verheißung.

Es gurgelt — schluchzt auf — dann kommt die Wut wieder und Wildheit und sprengt dahin wie verzweifelt auf Rossen durch die Nacht der Welt — und wieder huscht etwas her — und immer das Beieinander, das Ineinander, wie wenn sich sanfte Welle in bäumende Schlange oder Lachen in Weinen verwandelt — Nebel streckt die Finger aus — und dazwischen Dämonen die Tatzen — Mondschein — Geistertanz, plötzliche Lichter schimmern herein, Farben tun sich auf — kommt es nicht hoch vom Himmel wie auf sicheren, leuchtenden Stufen herab — erwidert nicht etwas in uns, das sich in kühnem Bogen aufschwingt? — und alles ist ineinander gewirrt, immer hebt's von neuem an, wird nie fertig, bestreitet einander, es pocht, es droht — da ist die Zweifelsqual — und dann etwas wie Entschluß, wie Resignation — sei's doch, sei's doch nur — — das Äh des Ekels ist da, und das Uh des Entsetzens und Grauens vor dieser Dämonie — und das heroische Oh, das dem schrecklichen Gott mit dem Göttlichen der Menschenkraft begegnet — und das Ah des Glaubens, das den Himmel offen sieht und das neue Jerusalem — Ja, es ist — es muß hinter der Täuschung das Wahre, hinter dem Unsinn der Sinn, hinter der Vergänglichkeit das Ewige sein — in allem Streit muß die Einheit sein — und schließlich bleibt, wenn nicht dieses seltene Ah der großen Vision, so doch ein Ach, das in Tränen lächelnd hier auf Erden



bleibt, alles akzeptiert, sich fügt, lebt und hofft, in Schmerzen hofft, — sei's doch, sei's doch nur — —

Zu diesen Stimmungen, Wallungen, Regungen, Gefichten, wie sie Beethovens Gespensterfonate Strindberg zugetragen haben mag, der das alles mit Gefichten verbunden gehört, geschaut haben mag, wie sie ihm sein eigenes Leben nah brachte und was er mit seinen Augen aus der Welt, in die Welt gesehen hat, dazu kommt nun noch der christlich=pietistische Einschlag, der Strindberg so nah, wie Beethoven fern lag.

Die Höllenqualen und die Seligkeiten, die Sünden und die Erlösung werden in einen teleologischen Zusammenhang gegenseitigen Bedingens gebracht, die Passion ist um der Erlösung, die Sünde um der Gnade, die Erde um des Himmels willen da, so daß diese zugleich erhaben und innig paradoxe Stimmung entsteht, die die liebend spielende Seele um das christliche Dogma schlingt, wie sie etwa die Dichter der Passionstexte, die Bach in Musik gesetzt hat, ausdrücken:

Meinen Tod  
Büßet seine Seelennot,  
Sein Trauern machet mich voll Freuden,  
Drum muß uns sein verdienstlich Leiden  
Recht bitter und doch süße sein.

So ähnlich, wie Etienne de la Boëtie, ein Revolutionär des 16. Jahrhunderts, der noch an den Liebesgeist der ständischen Bruderschaften anknüpfte, schön meinte, Schwache gäbe es darum in der Welt, damit die hilfreiche Liebe der Starken etwas sich zu betätigen fände, deutet diese christliche Anschauung, daß der Sinn unfres Treibens hier auf dieser Welt nicht in unfrem Treiben und nicht auf der Welt zu finden sei, all unfre Verirrung ist nur dazu da, damit wir uns herausfinden, auf daß Gott, dem wir mit unfrem Beten entgegenkommen können, sich zu uns neige. Und in engstem Zusammenhang damit steht der Mythos vom Heiland, vom Erlöser, vom Opferlamm, von

dem Göttlichen in Menschengestalt, das vom Verruchten in Menschengestalt geopfert wird, der Mythos, den Strindberg mit so unpathetischen Worten wie »Sündenbok« oder gar »Serumtier« manchmal ausdrückt, der Sinn des Leidens, zumal der Geistigen und Seelenvollen, der geheimnisvoll Gezeichneten und Auserwählten liegt danach in der Schuld, nicht aber in der Schuld vor allem dieser erwählten Privatpersonen selbst, denen die Gnade der Qual ward, sondern in der Schuld, die den anderen Namen Schöpfung und Streit, Welt und Leben führt.

Wiederum aber sei gesagt: das Besondere, und ich glaube, das Bedeutende an Strindberg und gerade auch an der Gespensterfonate ist, daß er diese letzten, übers irdische Treiben hinausweisenden Dinge im kleinen, kleinlichen, engen, etwas biedermeierischen Bürgertum und Alltag unserer Zeit aufzeigt, so wie er dann, wenn man diese Dichtungen, was einmal erlaubt und geboten ist, als ein einziges Werk zusammen nimmt, diesen unsern Alltag in Verbindung bringt mit dem großen geschichtlichen Prozeß, den er in seinen Hauptgestalten dargestellt hat. Was spielt sich da für ein zugleich intimes und weltgeschichtliches und transzendentes Drama ab, wenn in Strindbergs Gesamtwerk die Gestalten seiner Historischen Miniaturen, der Geschichts Dramen, der Bekenntnisbücher und Blaubücher und seiner Dichtungen aus der naturalistisch-skeptischen Periode zusammenkommen, der Dr. Borg mit der Königin Christine, Luther mit Eleonore, der Amtmann mit Direktor Hummel und so weiter! So toll es da hergeht, die Gestalten sind doch allesamt, über das Menschliche, das uns alle verbindet, hinaus, bei aller Gegenfätzlichkeit wie in eine nämliche Farbe getaucht.

Und so ist's auch in so einem einzelnen Stück wie dieser Gespensterfonate: fast möchte man meinen, der Streit zwischen den Menschen dieses Dramas käme mehr von ihrer Gleichheit als von ihrer Ungleichheit her, und sie stritten nur darum mit

einander, weil der Widerstreit eines jeden mit sich selbst nicht zur Ruhe kommt.

Die Szene dieser ins Dramatische und Sprachliche zurückverwandelten Gelpensterfonate ist vor und in einem vornehmen Hause: da kommen nun alte, überalte Menschen zusammen, die gelebt haben und also sich vergangen haben, einst mit einander in Beziehung gestanden und sich also an einander, mit einander vergangen haben. Erst allmählich, immer neu erfahren wir von diesen Beziehungen, was der eine sagt, wird vom andern ergänzt und berichtigt, und wenn wir das säuberlich vergleichen, ordnen, zusammenbringen, sichten, auf eine Schnur reihen würden, bekämen wir eine zusammenhängende Geschichte, die eine klare, fürchterliche, abgeschmackte Moritat wäre.

Die Zusammenhangslosigkeit ist dieser Dichtung aber notwendig, es ist, wie wenn beim Aufstieg im Gebirge darum, weil wir steigen, auch die Gipfel in der weiten Ferne mit in die Höhe bewegt würden und sich einer nach dem andern unserm Blick eröffneten: das war alles schon immer, wie es ist, aber für uns ist es erst da, wenn wir hinaufgekommen sind und die Welt mit hinauf gehoben haben.

Sofort der Eingang in das Stück zeigt uns, daß es hier nicht mit gewöhnlichen, nicht mit rechten Dingen zugeht. Es ist ein Sonntagmorgen, die Kirchenglocken läuten, Töne einer Orgel werden hier und da vom Winde hergeweht. Da begegnet der Student am Brunnen dem Milchmädchen, es weht uns Seltsames aus dieser Erscheinung an, die in jedem Augenblick von weither zu kommen und, um zu hören und daraufhin Bewegungen zu machen, dichte Schichten getrennter Abseitigkeit durchbrechen zu müssen scheint. Aber es gelingt ihr gerade noch, und dem Studenten in seiner Erschöpfung und Erregung fällt nicht einmal sonderlich viel auf. Erst im weiteren Verlauf dringen wir tiefer ein, es sieht sie sonst gar keiner als der junge Mann, der ein Sonntagskind ist: sie ist gar keine Lebendige, ist eine Er-

scheinung, ein Gespenst, das besondere Gespenst des Alten, der sich seit langer Zeit Direktor Hummel nennt.

Sollen wir gleich zu Beginn aus der Stimmung, die aus Holdem und Drückendem gemischt ist, ausbrechen und die übliche Frage tun: Wie steht es nun mit dem Verhältnis des Dichters zu diesen wiedererscheinenden Toten? das Milchmädchen bekommt ja gleich Gesellschaft aus dem Totenreich, und wie mit dem Sonntagskind, das Gespenster am hellen Morgen sehen kann? Wie steht es mit dem Glauben des Dichters an diese Dinge? Fragen wir doch hier nicht! Strindberg ist ja nicht vom Dämmer der Nachrichtenlosigkeit umgeben wie Shakelspeare, wir kennen ja aus seinen eigenen Bekenntnissen seine wechselnde Stellung zu diesen ernstesten Dingen, wissen, wie er sich experimentierend auf den Standpunkt des Gläubigen stellte, wie er in schwerster Krise nah am Versinken war, wie er sich nach oben gerettet hat und wie er dann zu der feinen, stillen, heiter großen Überlegenheit über alle Systeme der Wissenschaften wie der Religionen gekommen ist, die er so wunderschön im »Einsam« geschildert hat. Davon reden wir später, sollte es hier nicht genügen, an das Wort Hamlets zu erinnern: Es gibt mehr Dinge zwischen Himmel und Erde usw.? Für die Dichtung, die tiefsten Lebensernst zum Spiel erhebt, genügt es völlig, daß Gestalten und Geschehnisse, die greifbar auf die Bühne treten, uns aus dem weiten Reich der Geheimnisse zu kommen scheinen, an das wir genau so unverbrüchlich zu glauben allen Grund haben, wie an die Wirklichkeit unserer Sinne. Die Gestalten Strindbergs, gleichviel, aus welchem Bezirk sie kommen, lösen immer Erinnerungen in unserer Gefühlswelt aus, die mit dem Leben, das wir außen und innen und im Innersten führen, in Verbindung stehen, und mehr bedarf es nicht, damit wir teilnehmend dabei sind. Ganz so eindeutig, das sei schon hier gesagt, wie manche auf der und jener Seite glauben, die Strindberg parteimäßig ausmünzen möchten, ist das Problem dieses

Repräsentanten unfrer suchenden und ringenden Zeit nicht zu lösen, und dem Strindberg der letzten Höhe, mit dem wir hier zu tun haben, dem Resignierten, Stillen und Genesenen fehlt auch eines keineswegs, das die Kreise der Systematiker am empfindlichsten und unleidlichsten stört, das allen fühlenden Seelen aber sehr lieb an ihm sein muß: Schelmerei.

Auf ein anderes aber sei bei diesem erstaunlichen Eingang in ein erstaunliches Stück hingewiesen. Wir haben da, meine ich, ein kleines Beispiel für die große dramatische Kunst Strindbergs, der uns das, was wir wissen müssen, nicht mit ausdrücklichen, hinzugefügten Worten sagt, sondern lebendig nah bringt, und der einen Zug als Mittel zu mehrerem braucht. »Es ist ein klarer Sonntagmorgen« — so steht in der Vorbemerkung zum ersten Akt, wie wir die Klarheit mit Augen und mit wohligem Gefühl sehen, so hören wir den Sonntag sofort bei Beginn am Glockengeläute und verwehten Orgelklängen: das dient aber zugleich dazu, dem in aller Schlichtheit feierlichen Eingang — Largo — eine musikalische Begleitung zu geben. Wir haben schon bei früheren Gelegenheiten gesehen, wie der Dichter, wenn er die Szene musikalisch begleitet haben will, die Herkunft der Musik realistisch motiviert und in die Handlung slicht, als er noch ein Naturalist zu sein glaubte, kam das manchmal etwas pedantisch heraus; hier herrscht die größte Freiheit, Leichtigkeit, Fraglosigkeit.

Glockengeläute also, Orgeltöne, eine Dampferglocke dazwischen, strahlend heller Morgen, ein reiches Haus, das Portal weit geöffnet, eine schwarzgekleidete Frauengestalt steht auf der Schwelle. In einem Fahrstuhl ein alter Herr, der die Zeitung liest. Das Milchmädchen, ganz leise nur wie von Unwirklichkeit umschwebt, kommt und wäscht sich am Brunnen. Niemand beachtet sie, niemand sieht sie. Eine stumme Pantomime mit feierlichen und dazwischen auch schrillen Klängen zum Beginn.

Dabei haben wir auch Zeit, den Schauplatz und seine Einzel-

heiten in uns aufzunehmen, denn wir wissen schon, es ist bei diesem Dramatiker eine zusammengedrückte Welt, ob in der Natur das Prinzip des kleinsten Kraftmaßes und der Sparsamkeit in den Mitteln gilt, lassen wir dahingestellt, dieser Dichter aber braucht alles, was er auf die Bühne bringt, an seinem Ort und zu seiner Zeit, so natürlich und ungezwungen es da steht, einen größeren Virtuosen der Requisiten hat es auch unter den Verfertignern von Theaterstücken zum oberflächlichen Abendvergnügen nicht gegeben. Und so sehen wir in Erwartung die Wohnung im Erdgeschoß, den runden Salon, die Marmorstatue der schönen jungen Frau, die vielen Hyazinthen, und oben im ersten Stock den Balkon mit den herausgehängten Betten, die mit Laken verhängten Fenster, die Fahnenstange, in der andern Parterrewohnung den Reflexionspiegel am Fenster, die vornehme Treppe, und auf der Straße die grüne Bank, den fließenden Brunnen und die Anschlagssäule. Am besten ist freilich, wenn unsre Stimmung zusammengesetzt ist aus Spannung und Wissen und trotzdem Spannung, die wieder aus Teilnahme und Spiel gemischt ist, mit andern Worten gesagt, wenn wir das Stück schon kennen, wie ich es hier bei diesen Darstellungen durchaus voraussetze, denn das ist, man kann es nicht oft genug sagen, der Unterschied der Zeitkunst vom zeitlichen Leben: das Leben ist wie eine von links nach rechts gehende Linie, wo dem Vergehenden in jedem Augenblick das Kommende entfällt, das Leben ist Gegenwart mit dem Wissen von der Vergangenheit und der unsicheren Gespanntheit zur Zukunft hin, in der Zeitkunst — Musik, Dichtung aller Art, Drama — können wir um den fertig in sich geschlossenen Kreis von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft einer Handlung herumgehen wie um eine Statue, und das echte Verhältnis zur Kunstgestalt dieser Art haben wir nur, wenn sie uns in all ihren Teilen vertraut ist. Von der Musik weiß das fast jeder, es sollte auch für Dichtung und Drama anerkannt sein. Jedes Stück ernster



Art, wär's auch ein Lustspiel oder eine Posse, hat bei der allerersten Bekanntschaft ein Element des Quälenden in sich, kommt dazu, wie bei Strindberg, noch vom Inhalt her die Qual, so kann es freilich das erste Mal eine arge Wirkung sein. Die wird uns aber beim Lesen, wo wir der gestaltenden Phantasie das Bild erst langsam zusammensetzen müssen, nie so scharf zu setzen wie vor der Bühne, es empfiehlt sich immer, ein Stück von Strindberg zu kennen, ehe man sich der Wirkung der Bühne aussetzt. Zumal diese Traumspiele, zu denen die Gespensterfonate gehört, erfordern, wenn sie ihr Amt recht an uns erfüllen sollen, durchaus, daß wir schon gestimmt sind, wenn der Vorhang aufgeht, und daß wir aus der Stimmung des tragischen Sinnspiels keinen Augenblick in die naturalistische Subjektivität der Quälerei hinabfallen. Leidenschaftlich ist Strindberg allezeit dafür eingetreten, daß auch das Häßliche, keineswegs bloß das Schöne in die Kunst, wir dürfen hinzufügen, in das gesamte Gebiet unseres Fühlens und Denkens, die Religion nicht ausgenommen, hineingehört, es gehört her, wie die Dissonanz in die Harmonie, was gibt es aber Herrlicheres und Erlösenderes inmitten der Qual, als die aus Erstmaligem und Vertrautheit vereinte Spannung, mit der wir die Auflösung einer quälenden Anlage in einer Sonate oder Symphonie erwarten? So auch beim Drama, so auch, genau so bei Strindberg.

Die Gespensterfonate hebt auch sonst anders an als die meisten Dramen, in denen kennen die Leute, die zuerst auftreten, einander, stehen in irgendwelchen Beziehungen zu einander, in die nun wir erst hineinkommen sollen; hier aber begegnen Unbekannte einander auf der Straße.

Das dient dazu, daß wir sofort das gierig aktive Wesen dieses Achtzigjährigen, Gelähmten im Fahrstuhl kennen lernen: er macht sich mit allem bekannt, kümmert sich um alles, greift überall ein, spioniert herum, kennt Schicksale und macht Schick-

fale, läßt sich bedienen, zwingt die andern in seinen Dienst, schmiedet Pläne und führt sie aus.

Auf den jungen Mann hat er's sofort abgesehen, wir ahnen nur erst, daß der Edelmut des Studenten, sein frisches, natürliches Wesen ihm gefällt, einstweilen ist eine Verwunderung in uns, denn der Alte hat sonst etwas Böses, Vernichtendes, wie Teuflisches in sich, aber wir merken, was er mit dem jungen Mann vorhat, steht in Beziehung zur Familie des Obersten, der da in dem Hause wohnt, zu der Tochter, diesem schönen leidenden jungen Mädchen. Die jungen Menschen will er zusammenbringen, er weiß ja alles von den Leuten, bis in die kleinsten Gewohnheiten, das wird gelingen.

Und allmählich lernen wir die Menschen des Stückes in der Beleuchtung des Alten kennen: die Mutter des Mädchens, die Frau des Obersten, einst eine Schönheit, lieblich, liebenswürdig, jetzt eine verrückte Greisin, eine Mumie, die ihre eigene Statue aus der Zeit ihrer Schönheit anbetet. Und in der Nachbarswohnung am Fenster sitzt eine andre alte Schwachsinrige, die war einmal vor sechzig Jahren die Braut des Alten gewesen, aber sie weiß nichts mehr davon, kennt ihn gar nicht mehr. Den ganzen Tag sitzt sie am Reflexionspiegel am Fenster, wir begegnen dieser Einrichtung der Biedermeier-Neugier öfter bei Strindberg, er sagt darüber: man kann mit so einem Spiegel die Leute auf der Straße beobachten, ohne daß sie's merken, und man sieht in einen Spiegel, in dem man nur die andern, nicht sich selber erblickt, aber man kann auch selber gesehen werden, das vergißt man dabei: ein Symbol des zerstreut oberflächlichen, ängstlich von sich absehenden und doch egoistisch wühlenden, das Leben fliehenden Lebensdranges der Gehetzten, Gescheuchten, die sich huschend mit immer andern so ein bißchen beschäftigen müssen, um nicht zu sich und dem furchtbaren Brennpunkt ihres Lebens zu kommen.

Dann ist da die Pförtnerin, und oben im ersten Stockwerk

liegt ein Toter, der Konful: von dem hat die Pförtnerin eine Tochter, die soll von einem vornehmen Herrn geheiratet werden, der sich um ihretwillen von seiner Frau scheiden läßt. Die wieder schenkt ihrem Mann ein Vermögen, um ihn loszuwerden. Lauter dunkle Existenzen, alles seltsame Fäden zwischen diesen Menschen. Der Konful — ein Lump, sagt der Alte — war ein Wohltäter, der alles nur um der Eitelkeit willen tat, die sitzt so tief in ihm, daß er noch im Tod keine Ruhe hat, er kommt wahrhaftig als Toter daher, um die Armen zu zählen, die um ihn trauern, da haben wir einen Toten, der aus Eitelkeit — auch eine Form, sich rastlos nur mit sich zu beschäftigen und damit immerzu sich selber zu fliehen — seinem eigenen schönen Leichenbegängnis zusehen muß.

Allmählich aber merken wir: da stecken noch andere dunkle Geheimnisse, was ist das für ein Entsetzen, das den Alten ergreift, wenn er von dem Milchmädchen hört? was hat er mit der Familie des Obersten? was hat er für eine Vergangenheit? warum greift er so wie mit Krallen in das Leben der andern ein? Ist er ein Vampir, wie wir ihn vom »Totentanz« her kennen? Warum will er den Studenten, zu dessen Vater er dunkle Geldbeziehungen hatte, mit dem Fräulein zusammenbringen? So schließt dieser Akt pochend, tastend, Polypen scheinen ihre schleimigen Fangarme ins Unbestimmte auszustrecken, überall Fragen an die Vergangenheit, an die Entwicklung, die sich nun vorbereitet.

Sie werden alle im zweiten Akt gelöst, der uns in die Wohnung des Obersten führt. Das Gespensterloucher wird vorbereitet: da sitzen dann die alten Leute, so gut wie schweigsam, starr, als ob sie müßten, ohne zu wollen, beisammen, trinken Tee, knabbern an Brötchen.

Welch seltsames Haus! Da sind die Menschen, obwohl sie leben, Gespenster, die wie von einem Bann im Leben festgehalten werden, es scheint, als müsse ein Zauberwort gesprochen wer-

den, damit der Staub in sich selbst zerfallen darf. Ein schwarzer, japanischer Schirm ist da, das ist der Totenschirm, der wird vorgestellt, wenn einer stirbt. Sonst würde man wohl sagen: man verkriecht sich hier, wenn man sterben will. Aber nein, gekrochen wird hier nicht. Es geht gemessen, aristokratisch, ja wie eingeöstet zu. Ist in diesem Hause schon alles wie verschimmelt, so ist's doch ein vornehmer Schimmel.

Es kommt aber jetzt einer, der will Leben in die Bude bringen und hinter der angenommenen Vornehmheit die ursprüngliche Gemeinheit zeigen: uneingeladen, der Alte, Herr Direktor Hummel, auf Krücken. Den Oberst will er sprechen, es geht aber nicht alles so, wie er, der harte Böse, sich's lange in Rache ausgemalt hatte: erst begegnet er — der Mumie, der Frau Oberst. Die sitzt sonst den ganzen Tag in einem engen Verschlag, verwandelt — so müssen wir fast sagen — in einen Papagei. Das läßt sich nun in Worten der Schilderung schwer so sagen, daß dieses Groteske doch von schwermütig Menschlichem, von Wirklichem umschwebt ist, wer aber etwa die wunderfame Darstellung von Frau Eysoldt erlebt hat, die in Erscheinung, Bewegung, Tönen ein unvergeßliches Bild hinstellte, der erinnert sich, daß wir sofort, so täuschend echt auch der Papagei in Menschengestalt da kollerte, noch ehe die Worte der Vernunft und des Gemüts aus diesem eingeschrumpften Weibchen überraschend hinterher kamen, gemerkt hatten, wie da ein Irrsinn ist, der mit dem Willen einer schwer Verletzten, vom Leben Getroffenen, von innen, von sich selber her am meisten Getroffenen zusammenhängt. Sie will nicht mehr Mensch sein, nicht mehr teilhaben, nicht mehr mitmachen. Papagei sein, das ist ihre Art Selbstmord, ihre Art Kloster, ihre Art eines langen, öden und doch wie auf einen Wahnsinnsunkt zusammengedrängten Weges zu Umkehr, Einkehr, Buße und Wiedergeburt.

Jetzt erfahren wir, was wir irgendwie ahnten: diese zwei

alten Menschen haben sich längst gekannt, damals, als die Mumie noch das bildschöne junge Weib war, wie es die Statue darstellt. Und da hat er sich nun immer herrollen lassen und hat, während sie in ihrem Verschlage hockte und für keinen zu sehen war, in Bewunderung und Racheplänen zu dem schimmernden Marmorbild aufgesehen und das Heranwachsen ihres Ebenbildes, der Tochter, belauert. Denn was für Verwicklungen, was für Verfehlungen kommen nun zum Vorschein, und noch immer nicht das letzte: der Oberst hatte dem, der jetzt Hummel heißt, die Braut weggenommen — irgendwie, dafür verführte der dem Oberst die Frau, und das Kind, die Tochter, das Mädchen im Hyazinthenzimmer, ist seine Tochter, die Frucht seiner Rache! Und nun, nach so vielen Jahren, soll aus seiner ausschweifenden Phantasie Wirklichkeit werden: er ist nach langer, gründlicher Vorbereitung zur letzten Abrechnung gekommen, die Stunde des Gespensterloupers hat er sich ausgesucht, wo sie alle beisammen sein werden. Und der Jüngling wird auch da sein, der Alte hat dafür gesorgt, hat es eingefädelt, daß er eingeladen wurde, der Student, den er der Tochter, seiner Tochter ausgesucht hat.

Die Mumie aber ist in der Abgeschlossenheit ihrer Maske irgendwie mit sich und der Welt fertig geworden, wie sie jetzt wieder, von dieser Begegnung mit dem einst Geliebten, der mit der brutalen und doch phantastischen Stärke seines Charakters solche Gewalt über sie hatte, geweckt, zu einem Menschen wird, ist die Arbeit vollendet, die während ihres Verstecks unten in ihr in Jahren und Jahren hämmerte und bohrte und fügte und schliiff: sie erwacht als ein Mensch, der das Böse überwunden hat, Rache duldet sie nicht, dem Mann, der als Vater ihrer Tochter gilt und sie aufgezogen und in die Welt geführt hat, darf kein Leids geschehen.

Der Alte aber büßt noch, da seine elementare Kraft noch im achtzigsten, so sehr er gewüstet hat, ungebrochen ist, für das

Böse, das er selber getan hat, immer weiter mit Bosheit: wie ein Richter und Exekutor setzt er sich dem Oberst in der Abrechnung gegenüber.

Das, der Oberst, ist ein Mann, der — wie Strindberg ihn selbst ausdeutet — die Komödie, die er sich vorspielt, auf seine Art bis zu Ende führt: die Illusion, die Maske, die Maja ist für ihn ganze und einzige Wirklichkeit geworden. Darum bewegt er sich auch wie ein seelenloser Automat durchs Leben: ihm ist eine Aufgabe, ach nein, bloß eine Rolle wie von einem höheren Vorgesetzten auferlegt, die wird, in des Wortes entscheidender Bedeutung, ohne Belinnung durchgeführt.

Und nun kommt die Abrechnung, eine Entlarvung, die wie eine Entkleidung ist: man braucht ihm nicht die Brust zu öffnen und ins Herz zu sehen und ihm die Wahrheit seines Wesens zu zeigen, man kann es gar nicht, weil so etwas nicht da ist, der Hausrat, die Ehrenzeichen, die Uniformstücke werden ihm abgenommen. Er wird ein armer Mann werden, wie sich's gehört: der Alte hat alle seine Schuldscheine aufgekauft. Adlig ist er gar nicht, der Alte hat geforscht, bis er's heraus hatte: das Geschlecht, dessen Namen er führt, existiert seit hundert Jahren nicht mehr. Auf so was wird sich doch wohl Herr Direktor Hummel verstehen? Wer das nun ist, der ihm da ins Haus kommt und ihm alles nimmt, was der für eine Beziehung zu ihm hat, wie er früher einmal hieß, das alles ahnt der Oberst nicht, wie er ihm gegenüber sitzt. Der Oberst? Ist er denn einer? Auch damit steht's faul: er war Freiwilliger im amerikanischen Sezessionskrieg, der Abenteurer: und jetzt sind die Art Titel von damals — wer nannte sich da nicht Oberst? — alle gestrichen worden. Was ist denn sonst noch an ihm? Was man nur, wenn's von Natur weg ist, ersetzen kann, ist falsch, bis auf die stramme, soldatisch aufrechte Haltung, die von einem eisernen Korsett kommt: ein Bedienter, das war er einmal, und hat sich hochgeschwindelt!



Aber die Gäste kommen, die alten Gespenster und der junge Mann, das junge Paar darf im Hyazinthenzimmer beisammen bleiben, die will auch der Alte nicht dabei haben, wenn's nun weiter gehen soll mit der alten Rechnung, die Jugend! sein Kind! dahin wendet sich alles, was an Hoffnung und Güte in ihm ist. Wie nun die alten Menschen um den Tisch herum sitzen, da bricht alles aus ihm heraus, und er hält die Rede, die er in seiner einsamen Wut so oft in der Phantasie gehalten haben mag. Er will seine Triumphe feiern, aber schwer ist's, über diese fertige, ausgehöhlte, verödete Welt der Alten zu triumphieren. Er wird nur immer wieder von Schweigen, von stummem einander Ansehen und wieder langem Schweigen unterbrochen.

Die Entschiedenheit aber, die Schlagkraft, die Zermalmung dieser so lange aufgesparten Vernichtungsrede äußert sich wieder in der hart höflichen, trocken verbindlichen, unpathetischen Art, die wir an Strindberg kennen.

Meine Tochter, meine, so verkündet er in scharf stichendem Triumph und ohne eine Spur von Scham oder Reue, meine Tochter sitzt da drinnen, in Gefahr, in dieser Luft des Betrugs und der Falschheit zu welken, — jetzt soll sie heraus, in Licht und Wärme. Und groß spielt er sich auf, der Alte, mit Jugendkraft will er sich aufrichten, der Gelähmte: ein Strafrichter, der Verbrechen enthüllt, ein Gärtner, der Unkraut ausjätet, ein Racheengel, der die Sünder aus dem Hause jagt, das ihm gehört. Die Zeit hat's gebracht, die Zeit, mit der er im Bunde steht, der so lange gelauert hat, der immer rastlos gelebt und gehaßt hat. Bald schlägt die Uhr . . . dann ist's aus mit der erlogenen Herrlichkeit — — »Ich kann auch schlagen!« Und damit schlägt er fest, ein Gebieter, mit der Krücke auf den Tisch.

Jetzt aber redet — die stehengebliebene, die zur Stille gewordene Zeit, die Mumie. Nun nicht mehr der Papapei, deutlich, ernst, menschlich. Sie weiß, was er nicht weiß, der Greis,

der sich für jung und lebendig hält, weil er nie aufgehört hat, böse zu sein: die Vergangenheit kann zunichte werden, nicht freilich durch Lüge und Maske, wohl aber durch Leid und Reue! Hat er nicht gesagt, sie alle seien nicht die, die sie scheinen? Oh, wie wahr! Besser sind wir, als wir scheinen, als wir obendrauf sind, weil wir innerlich umgekehrt sind. Du willst nach unseren Taten urteilen, Jakob Hummel? Du? Nach unserer Vergangenheit? Statt nach unserer Verborgtheit?

Und nun öffnet sich ein Vorhang vor unseren Augen, und wir sehen in das Leben dieses Mannes, des Alten, noch nicht alles, aber wir ahnen mehr. Sein Name ist falsch, durch Lüge hat er sie verführt, den Konsul und wie viele noch hat er auf dem Geldmarkt ermordet, und — warum fürchtet er wohl Bengtsfon, den Diener, so sehr?

Wir träumen ja nur, wir träumen ja nur, so sagen wir uns wohl in einer solchen Pause der Erwartung, aber wir wissen auch, daß es ein Wahrtraum ist, der nicht aus der Magengrube kommt, sondern tief aus dem Herzen herauf, und wir wissen auch, daß die Träume der Art zwar steigern, häufen, zusammenziehen, stilisieren, aus dem Realen das Symbol und die Groteske machen, daß sie aber ihre Bestandteile holen aus den Elementen unserer äußern und innern Wirklichkeit, und wenn bei dieser Enthüllung so mancher Zuschauer aus Berlin WW aus Strindbergs Traum in seinen eigenen für einen Augenblick der Schlafbesinnung fällt und ihm aus dem WW ein Weh! weh! wird, so ist es ein Traum, der in die Richtung von Strindbergs Aufrüttelung weist. Nicht nur die Personen auf der Bühne droben führen ihr verborgenes Leben, das schlechter ist als der schöne Schein, und das, gepriesen sei die Menschheit, auch besser ist als der häßliche Schein!

Auf der Bühne oben aber geht es ohne Pause, atemlos weiter. Nach Bengtsfon wird jetzt geklingelt, der soll befragt werden, soll Aufklärung schaffen, und es erscheint — nur uns und dem

entsetzten Alten sichtbar — das kleine Milchmädchen. Und Bengtsson, der nachkommt, sagt das letzte, er kennt ihn aus einem früheren Leben, er war selbst einmal Diener bei dem Alten und — wie wechselt das Leben! — vor langer, langer Zeit war der Alte auch einmal Diener bei ihm. Wir hatten es geahnt, ein Vampir war er zeitlebens, der von anderer Leute Blut leben mußte, weil er selber keins hatte, ein Blutsauger, ein Wucherer wurde er dann, aber sein Schlimmstes, die Tat, deren Erinnerung, obwohl sie nie von ihm wich, der starke, harte Frevler doch in all der Zeit ertragen konnte: ein kleines Mädchen, das eins seiner Verbrechen mitangesehen, hat er aufs Eis gelockt und ertränkt. Das ist das Milchmädchen. Ein so gewaltiger Kerl ist er bisher gewesen, der Verbrecher, daß er sogar — wir hörten es selbst — davon plaudern konnte, entstellt, verlogen, wie alles, was er sagt, raffiniert umgedreht: er hatte von dem Kind, ohne daß ihn einer nötigte, gesprochen, als hätte er sie vom Tod des Ertrinkens errettet.

Niemand hat's gewußt, nur er selbst und das Gespenst seiner Tat, das hat er ausgehalten. Da er der Welt so viel Unrecht an ihm vorzuwerfen, da er so viel zu planen, zu tun, zu rächen hatte, brauchte er nie in sich einzukehren und hat's in Kraft und Gesundheit und Wut und Humor zu hohen Jahren gebracht. Jetzt aber, wo er, der zum Entlarven gekommen war, entlarvt dasteht, wo die böse Schlechtigkeit, die bisher seine Stütze war, von der einst Geliebten ihm aus Leib und Seele gezogen wird, wo die verachtete Mumie in einer Seelenschönheit vor ihm steht, die strahlender ist als die Marmorschönheit ihrer leichtfertig verirrten, von ihm verführten Jugend, — da schrumpft der Achtzigjährige mit einem Mal zusammen, wie wenn das, was die Greisin so lange gebraucht hatte und jetzt freigeben kann, durch Übertragung auf ihn überginge, gibt dieser alte Jakob jetzt Pageientöne von sich, aber zum langsamen Tod im Leben, zur äußern Verblödung ist für ihn keine Zeit mehr, der Schirm

wird gebracht, in das Gelaß hinein geht's mit ihm, in die Leere, wo der Mörder nichts findet als einen Strick und die Flucht in den Tod.

Im Hyazinthenzimmer aber sitzt die Jugend und weiß jetzt nur sich, das Fräulein spielt Harfe, der Student singt: von der hell strahlenden Sonne und von dem großen Verborgnen, den der erblickt, der die Sonne sieht, von den Menschen, die die Werke genießen, und von der Seligkeit, das Gute zu üben:

Für die Zorntat, die du übest,  
Büße nicht mit Bosheit,  
Tröste den, den du betrübtest,  
Gütig, und es wird dir frommen.  
Keiner fürchtet, der nicht hat gesündigt,  
Gut ist schuldlos leben.

So schließt der zweite Akt — in Musik und heilig innigem Zuspruch der Entlagung und Güte — durch schwärzeste Nacht scheint es jetzt aufwärts zu steigen, dem Lichte zu.

Und wer, der Strindberg nicht konnte, sollte nicht annehmen, jetzt sei die alte Schuld tot und erledigt und getilgt, nun hebe neues Leben an mit der Jugend?

Aber nein, es geht um Allerernstestes, wappnen wir uns mit Härte, nicht darum hat dieser Dichter sein grauenvolles Leben hinter sich gebracht, unter sich getreten und ist fertig geworden mit der Welt, daß er uns jetzt sentimental komme. Nein, was da in der Jugend sich regt, ist Leben, und Leben ist immer — Leben der Unschuld, Leben im Trieb des Ich. Für den Christen Strindberg ist das Neue Testament nur unter der Bedingung da, daß das Alte in seiner vollen furchtbaren Kraft stehe, das Neue ist der Anhang zum Alten, der Epilog, eine Verheißung, eine zitternde Hoffnung für die, die überwunden haben, das Leben aber, das Leben des Bösen und der Rache ist die Wirklichkeit.

Bis ins dritte und vierte Geschlecht geht die Rache, die Verfolgung, die Wirkung, sollte es hier anders sein?

Ins Hyazinthenzimmer hinein führt uns der Schluß, in die Süßigkeit, die Gift ist. Da sind die beiden jungen Menschen zusammen mit diesen Blumen, die steilgerect Sterne von der Erde empor-schießen mit ihren Blüten. Darum liebt sie der Student, sie aber verfolgen ihn mit ihrem sinnverwirrenden Duft, der wie Gift-pfeile auf ihn eindringt.

Erst werden Worte gewechselt wie Worte himmlischer Liebe, der Jüngling fühlt das Mädchen wie sich angetraut, weil sie in einem Gedanken und im kosmischen Gefühl eins sind, aber noch stehen erst die Prüfungen bevor, noch sind auch die Nachwirkungen, die Enthüllungen nicht vorüber.

Drinnen im andern Zimmer sitzen die Eltern beisammen, stumm, reglos sehen wir sie so den ganzen Akt über, wohl durch eine Glas-scheibe getrennt, aber ist nicht das Erbe in der Tochter, das Erbe dieser sündigen Mutter, des Vaters, der nicht ihr Vater ist, und jenes grauligen Toten, der sie gezeugt hat? Sie ist krank, in der Quelle des Lebens krank, und wir ver-stehen wohl, was das für eine Krankheit ist, die ihr die Erzeuger mit auf den Weg gegeben haben.

Und wie der Keim des Argen an ihr frißt, die unschuldig nur in dem Sinne ist, daß sie, wie wir alle, persönlich schuldlos an ihrem Schicksal ist, so ist zehrende Umgebung um sie: das riesenhafte Vampirweib, die Köchin, die wie eine Rache der Enterbten an den Bevorzugten wirkt und handelt und in der sich all das Unreine zu verkörpern scheint, ohne das man auf dieser Welt nicht haufen, nicht essen, nicht wachen und nicht schlafen, nicht atmen kann!

Ja, könnte man wie die Hyazinthen leben, die ihre weißen Wurzeln ins reine Wasser senken und farbige Sterne aus dem Lichten zum Licht emporstrahlen, oder wie die Schalotte, deren Wurzelknollen dort im Schoß des Buddha ruht, und die aus

der Luft ihre Nahrung saugt, aber so —! All das aus Erbe und Umgebung, aus dem, was in ihr ist, und was sie tun muß, hat ihr Leben krank gemacht, sie ist abgezehrt, und nur wenig braucht es noch, und sie wird dahinsinken, zum Tode.

Dies wenige bringt der Liebende selbst. Das Gift um ihn herum, das Gift der Blumen, das Gift der Umgebung, das Gift vor allem — oh, er versteht! — das als Erbe in ihr ist, die Krankheit im Quellpunkt des Lebens, dem seine Lebensliebe, Mannesliebe sehnüchtig zudrängt, all das greift ihn an, reizt ihn, die Bosheit kommt über ihn, aber nicht jene, die mit der Lüge verbunden ist, wie sie der Alte, ihr Erzeuger, gehabt hat: nein, ein rasendes Verlangen, das er von seinem Vater als Erbe überkommen hat, der dafür im Irrenhaus gestorben ist: die Wahrheit gerade heraus zu sagen, obwohl er weiß: die Welt würde einstürzen, wenn man wirklich aufrichtig wäre!

Und so sagt er die Wahrheit, sagt, was wir hier schon wissen, sie hatte nur eben, traurig zum Tode, leise angedeutet, sie beide könnten nie Mann und Frau werden, er aber, der Fürchterliche, der Strindberg, wirft ihr den Grund ins Gesicht: er sagt ihr, sagt der Welt in ihrem Grunde böse Dinge, nein, das kann er nicht, das Häßliche schön finden, das Schlechte gut nennen!

»Jesus Christus stieg zur Hölle nieder, das war seine Wanderung auf Erden, zum Irrenhaus, Zuchthaus, Leichenhaus Erde nieder — und die Toren haben ihn umgebracht, als er sie befreien wollte, der Räuber aber wurde freigelassen, mit dem Räuber halten sie's immer! — Wehe! wehe! über uns alle! Erlöser der Welt, erlöse uns, wir vergehen!«

Dieser ungeheure Aufschrei, der aus der Brust dieses Einzelnen herausbricht, von der Umgebung, von den Tatsachen, von seinem Erbe und Temperament gerufen, kommt mit solcher Naturgewalt und reißt alles, was wir bisher an Schicksalen miterlebt, so ins Allgemeine, ins Letzte, das uns alle betrifft,



daß diese im leidenschaftlich innigsten Crescendo anschwellende Weltverzweiflung aus der Kehle eines sonst so sanften, beherrschten, gefitteten Jünglings uns noch mehr wie mit Fäusten ins Herz greifen muß als der zu Gott emporrufende Klagechor der Elenden auf Schmach und im Traumspiel.

So verstehen, so erwarten wir denn auch, daß bei dieser Rede, die nicht bloß auf das arme, kranke Kind, die auf den im Innersten siedenden Demiurgos, den Verwalter dieser Welt, herabzulaufen scheint, das Fräulein in sich zusammensinkt. Hat er mit seiner bösen, mit seiner wahren Rede sie ermordet? Hat er ihr die Erlösung gebracht, der Ärmsten, die die Schuld des Lebens trägt, die Unschuldige?

Sie will sterben, sie klingelt, sie bestellt den Schirm, sie verbirgt sich, sie stirbt.

Und nun, wo er getan hat, was sein Schicksal verlangte, wo die Worte ihm über die Lippen gesprungen sind, die er früher nie für möglich gehalten hätte, nun fließen wieder sanfte Worte aus seinem Munde, so wie Strindberg der Dichter hintereinander böse und giftig als Ankläger, und dann wieder mild und lebenswürdig als verstehend Verzeihender sein mußte — gleich dem Sohn im »Scheiterhaufen« — nun spricht er erschüttert in ihr Sterben hinein:

»Der Befreier kommt! Willkommen, du bleicher Schlaf! Du Schöne, Unselige, Unschuldige, ohne Schuld an deinen Leiden, schlaf ohne Träume, und wenn du wieder erwachst . . . möge dich eine Sonne grüßen, die nicht brennt . . .

Du weiser, milder Buddha, du sitzt da und wartest, daß ein Himmel aus der Erde herauswachse, verleihe uns Geduld in der Prüfung, Reinheit des Willens, auf daß die Hoffnung nicht zuhanden werde!«

Sie hatten alle beide die Harfe nicht mehr zum Tönen bringen können — jetzt, wo die Erlösung kommt, erklingt sie von selbst, weißes Licht erfüllt das Sterbezimmer, wieder hören

wir das Lied vom gütigen Leben, das Kind dieser Welt der Täuschung, der Schuld, des Leidens und Todes, der Welt des raslosen Wechsels, der Enttäuschung und der Verzweiflung, das arme kleine Kind stirbt, die Erbin der Urschuld, daß wir sind, sie sinkt hinüber, und wir geleiten die Seele auf ihrer Fahrt — —

Mit den Worten des Jünglings: »Der Herr des Himmels sei dir gnädig auf deiner Fahrt« verschwindet die Stube, die Toteninsel steigt aus den Wellen auf, wie sie Böcklin gemalt hat, »angenehm traurige« Musik erklingt von der Insel, wir dürfen an so etwas wie den Allegrettosatz der siebenten Symphonie denken: ein Trauermarsch zugleich und eine kindlichfüß geheimnisvolle Verheißung der Seligkeit, eine Stimmung wie in manchen von Rückerts Kindertotenliedern, und aus den Lüften ertönen oder werden in feurigen Buchstaben sichtbar die Worte aus der Offenbarung Johannis, der Apokalypse, die da unmittelbar an die Verheißung der neuen Erde und des neuen Himmels, des neuen Jerusalem, der Einheit von Gott und Mensch anschließen:

»Und Gott wird abwischen alle Tränen von ihren Augen, und der Tod wird nicht mehr sein, noch Leid, noch Geschrei, noch Schmerzen wird mehr sein, denn das Erste ist vergangen.«

Das Erste — der Keim des Bösen, das Karma der Welt, die Natur, das Leben, der Tod, die Pein und ihre andre Seite, der Genuß, die Gier und die Verzweiflung — das Erste ist vergangen.

So führt dieses ernste Sinnspiel allerdings hinauf, nicht von einer verderbten Generation zu einer frisch in Unschuld beginnenden — wo ist der Mensch, der nicht in Unschuld begonnen hätte? — sondern aufwärts und hinauswärts, aus dem Grauen des Lebens bis zum geahnten Geheimnis des Ewigen, bis zur Hoffnung. Wir haben nichts eigentlich Neues erfahren, nichts,

was wir nicht bei früheren Gelegenheiten auch schon mit Strindberg erlebt haben: in seiner letzten Periode laufen seine Dramen und Erzählungen alle auf diesen Sinn hinaus. Neu wäre höchstens das, daß hier aufs vollendetste die Elemente der naturalistisch-kritischen Periode in die Form des Trauspiels aufgenommen worden sind. Aber hat nicht jeder Dichter in immer neuen Formen das Eine, sein Ein und Alles, sein Besonderes zu sagen gehabt, für das er zum Dichter, zum Leidenen, zum Menschen geworden ist?

Und wenn der Mensch in seiner Qual verstummt,

Gab mir ein Gott zu sagen, was ich leide.

Das war Goethe, das war sein Tasso, das war August Strindberg.

## Walter Calé

⟨1907⟩

**E**in Wort, das unvergänglich ist, muß immer wieder aufgefrischt werden, wenn es auch in schneller Anwendung kurzen Bestandes vielfach mißbraucht worden ist und schon verbraucht scheint. Das Wort *Décadence*. *Décadence*, die vollendete Hoffnungslosigkeit ist — vollendete, man betone das wohl. Diese *Décadence* verkörpert sich manchmal in vollendeter Form, in runder Abgeschlossenheit, und oft in großer Zivilisation, in einer fertigen Eleganz. Sie hat keine Natur, keine Gärung, kein Wachstum, nichts von unausschöpfbarem, dunklem Untergrund, kein Ziel, keine Volksgemeinschaft, kein Glück, keine Liebe, keine Jugend. Der Egoismus tritt in der Form geistreicher Selbstanalyse auf, der es überaus wohl im Abstrakten ist, und ebenso wie das eigene Selbst werden die Lieblinge, die großen Vorbilder untersucht, in ihre Bestandteile zerlegt und zerpfückt.

Dieser Typus ist unter den jungen Begabungen, vor allem, wenn sie Kinder der Großstadt sind, und besonders unter Juden, sehr häufig. Mit fünfzehn Jahren fangen sie an, Gedichte zu schreiben, die formal ganz vollendet sind, meist im Tone Stefan Georges oder des jüngeren Hofmannsthal.

Was diese Gestalten hervorgebracht hat, ist die Einsamkeit und etwas, was nicht Ekel ist, denn sonst hätten sie ja Kraft und Natur in sich und könnten sich durchringen, aber ein ständiger, gelinder Widerwille gegen ihre Umgebung, ihre Zeit, das Dasein überhaupt. Die Lebenskraft ist ihnen geschwächt, die natürlichen Triebe und Funktionen sind ihnen odios, und sie erröten, wenn sie den Stuhlgang verrichten, nicht aus Kraftanstrengung, sondern aus Geistigkeit. Ihrer Familie sind sie entwachsen, es gibt kein soziales Gefüge, dem sie angehören, keinen

Glauben, der mächtig und wonnevoll über ihnen zusammen-  
schlägt, kein Volk, dem sie sich als Glieder, als Führer fühlen,  
kein Ziel und keine Zukunft, wonach es sie treibt. Es gibt  
keinerlei »es« für sie, nichts Zusammengeballtes, Massenhaftes,  
was draußen eine Schönheit und innen eine Glut wäre, es gibt  
nur ihr Ich für sie, ihr feines, delikates, trostloses Ich.

Meine Meinung ist nun mit Händen zu greifen, daß diese  
alte Jugend unsere sozialen Zustände repräsentiert. Ich denke  
nicht daran, zu sagen, daß unsere sozialen Zustände mit Not-  
wendigkeit diese Art Talente und Rezeptive hervorbringen  
und nur solche hervorbringen können. Nein, die Notwendig-  
keit ist eine Not, und Not hat noch immer Natur geweckt,  
Kraft und Feuer geboren. Darum ist an genialen Einzelnen  
und an großer, besiegender Kunst unsere Zeit wahrhaftig nicht  
ärmer als irgendeine andere. Aber hinter den Einzelnen, Zu-  
sammenfassenden, die wie aus sich selbst geboren dastehen, folgt  
ein Trupp von Halbnaturen, die großes Talent und kleine  
Persönlichkeit haben, und die repräsentieren den Zeitgenossen  
die Zeit. Solcher Art sind die, die ich eben geschildert habe, die  
zum großen Teil doppelt einsam, zwiefach ohne Volk und ohne  
Glauben sind: als Deutsche und als Juden.

Der soziale Untergrund, der diese Scheinreife, diesen Mel-  
tau über die Jugend bringt, ist so mächtig und unwiderstehlich,  
daß es scheint, als ob selbst echte große Naturen voller ursprüng-  
licher Genialität manchmal zunächst durch dieses Stadium hin-  
durch müssen. Als Beispiele fallen mir Rimbaud und Hofmanns-  
thal ein, man könnte auch an Oscar Wilde denken, aber dieser  
Künstler brauchte doch eine komplizierte Formel auch für seine  
Jugend. Hofmannsthal begann als früher Jüngling unter dem Na-  
men Loris seine tiefen, geisterfüllten Gefühle mit einer Fertigkeit,  
einer Ruhe, einer sanften Reife des Tons auszusprechen, die  
alle Welt in Erstaunen setzte, manche aber ängstigte. Auch in  
seiner Jugend war etwas wie Alter. Aber er ist durch dieses

Alter hindurchgekommen und hat hinter ihm noch einmal Jugend gefunden und ist nun als eine große Natur in erstaunlicher Steigerung und Wachstum begriffen. Viele haben das nicht gefaßt, und gerade unter den Altjungen, von denen ich spreche, gibt es welche, die wie von einem verflogenen Morgen-  
traum von Loris reden, in den neuen Hofmannsthal scheint ihnen aber soviel Schlacke, so Irdisches, fast wie Unreines hereinge-  
kommen. Ganz recht, ihr Sublimen: die Natur ist über ihn gekommen, die euch freilich schauern machen muß. Anders ging mit es Rimbaud: fast noch als Kind dichtete er im erstaunlichsten Tone der Vollendung, kam in den Bannkreis Verlaines und erlebte an ihm Unmäßiges und Tragisches, an dem auch sehr Starke hätten zugrunde gehen können. Über ihn kam die Männlichkeit und die Gärung in einer völligen Abkehr von allem Dichten, aller Kunst, aller Gestaltung in totem Material, mit Ekel wandte er sich von allen Worten und allem Wort-  
ähnlichen ab und wurde in Afrika ein Händler und Abenteurer großen Stils.

Es wäre immerhin möglich, daß die Scheinreife, die alles, völlig alles einhüllt, was von Walter Calé übrig ist, auch nur so ein Durchgangsstadium gewesen wäre, wenn er hätte weiter-  
leben können, daß er noch zu Natur und Kraft, sei's in der Kunst oder Philosophie, sei's auf ganz anderm Gebiet, gekommen wäre. Sein Tod ist kein Gegenbeweis. Der Selbstmord ist gerade wie irgendeine tödlich verlaufende Krankheit ein Zufall, hätte irgend etwas ihn in diesem Moment im Leben zurückgehalten, wäre er vielleicht achtzig Jahre alt geworden. Vielleicht —. Aber der sogenannte Selbstmord ist auch kein Beweis für Kraft. Kraftvolle, gluterfüllte Jünglinge, wenn ein Erleben so völlig Platz in ihnen ergreift, daß es sie verzehrt, sterben Tristans Tod, so wie kraftvolle, innige Mädchen den Ottiliens gehen.

Es wäre also möglich, daß Walter Calés Sterben uns einen



künftigen Großen geraubt hat, wie es mit Georg Büchner geschehen ist. Möglich, aber sehr unwahrscheinlich, und ich glaube es nicht. Eine Persönlichkeit, die unreif beginnt, fängt an, den überlieferten Ton nachzuahmen, ist durchaus unselbständig und ohne Originalität, so wie es bei Goethe in seinen ersten Gedichten und den »Mitschuldigen« der Fall war. Aber irgendwie verbirgt sich doch, wie beim Raubtier die Klaue, eine verhaltene Macht, eine ausbruchsbereite Originalität. Oder aber es liegt der neue Fall vor, daß eine geniale Natur als Scheinreifer beginnt: dann zeigt sich die große Person gleich darin, daß der vollendet gehandhabte Ton ein eigener und völlig neuer ist, wie es der Fall Rimbauds und Hofmannsthals war.

Bei Calé aber ist es so, daß nirgends die Spur einer großen Natur und nirgends ein neuer Ton zu finden ist, daß er vielmehr als ein außerordentliches, großes Talent im Tone großer Zeitgenossen, vor allem des jungen Hofmannsthal, dichtet, soweit es sich um Verskunst handelt, in der Prosadichtung schließt er an Keller und E. T. A. Hoffmann an, in philosophischen Gedankengängen vorwiegend an Simmel, aber auch an weniger bedeutende Professoren.

Nun behauptet dagegen freilich Fritz Mauthner, in diesen Dichtungen sichere Spuren einer neuen Lyrik zu finden, verlorene Glockentöne zu vernehmen, die auf einen »Neutöner« hinweisen, einen »führenden Dichter«.

Neutöner. Das Wort ist, wenn ich nicht irre, von Liliencron. Da haben wir also gleich einen Neutöner: Liliencron selbst. Und da sind andere unserer Zeit: George, Dehmel, Hofmannsthal, Christian Wagner, Mombert, Rilke, Dauthendey und kleinere, aber auch echte: Hille, Scheerbart, Holz, Altenberg. Die vertreten durchaus nicht alle miteinander eine gemeinsame Richtung, Richtungen gibt es nur für die Leute zweiten Ranges, die sind irgendwelche Isten oder Aner, der große Dichter ist eine persönliche Natur und jeder steht für sich da. Gemeinsam

haben sie nur, daß sie irgendwie Neues, fremd Anmutendes zu sagen gekommen sind, und darum werden sie oder die meisten von ihnen in einen Topf geworfen, der *Artistenlyrik* oder so ähnlich heißt.

Unter einem artistischen Kunstbetrieb verstehe ich entweder eine Kunst, die die Kunst selbst, das Handwerk oder besondere Vorgänge des künstlerischen Schaffens oder Treibens zum Gegenstand nimmt, oder eine Kunst, die skizzenhaft ist, deren Sinn also nur dem gelernten Künstler aufgeht. Beides trifft nicht auf die Werke der Lyriker zu, die ich hier genannt habe. Ganz falsch aber wäre es, wenn man artistisch nennen wollte, was nach Form oder Gefühlen und Erlebnissen dem Sinn der breiten Menge sich nicht sofort erschließt. Daß der Künstler in unsern Zeiten kein Volk hat, mit dem ihn eine gemeinsame Seelenstimmung verbindet, liegt zutiefst in unsern Zuständen begründet. Noch viel gültiger als das Wort Hebbels von dem heimlichen Kaiser, den das Volk hat, wäre ein Wort von dem heimlichen Volke zu sagen, auf das sich das Schaffen all unser Besten bezieht. Ein Volk, das nicht da ist, das in der Sehnsucht lebt, wer weiß? in der Zukunft. Wenn es kommt, wird man sagen: diese Künstler und Dichter waren seine Verkünder und Bereiter, alles, was an Gestalt, an Form, an Haltung, an Konzentration in ihnen lebte, war wie eine Vorform, ein Archetypus einer organischen Menschengliederung.

Die Huldigung, die Mauthner und nach ihm gewiß viele andere der Lyrik Calés darbringen, ist also der erste Sieg, den die Wortkunst unserer neuen Dichtung, zu der Calé nur ein Epigone ist, über sie erringen. In ihrer echten, großen Gestalt war sie für viele zu neu, nicht recht zugänglich. Ich meine durchaus nicht, daß das Neue in der Kunst ein Erfordernis wäre oder daß es gar darin so etwas wie eine Entwicklung, eine Richtung, einen Fortschritt gäbe. Vielmehr ist jeder große Künstler, jede Persönlichkeit, jedes Original seiner Zeit immer

ein Neuer und Fremder. An die alten Großen haben sie sich, auch nur bis zu gewissem Grade, gewöhnt, vor allem an die Richtungen der Gefolgsleute, die an sie angeschlossen und in ihren Formen das Seltene und Erlebene trivialisierten, es leichter und kommuner, kommunikabler machten. Ein solcher Gefolgsmann ist dieser Tote, eine durchaus rührende Gestalt, mit erstaunlichem Talent, aber ohne jede Eigenheit, ohne jede Größe, im Formalen rein imitativ. »Romantisch fein und einfach zugleich. Tief-sinnig und simpel. Und die Sprache der Poesie mit unerhörter Sicherheit beherrschen, weil man die Sprache verachten gelernt hat.« Das, findet Mauthner, sei das Neue in der lyrischen Kunst Calés. Es ist in der Tat das Neue, das Calé in der Kunst Größerer vorgefunden hat. Daß er einfacher scheint, kommt daher, daß ihm die dämonische Natur fehlt. Der vollendete Ausdruck ist immer einfach, was er auszudrücken hat, worauf er zurückweist, ist freilich ein Schweres, ein Kompliziertes, etwas, das den, der nicht mitschwingt, befremdet.

Meine Worte würden mißverstanden werden, wenn ich nicht schließlich hinzufügte: unter den traurig Jungen, als deren Typus ich ihn anpreche, ist Walter Calé der größte, unter ihnen ist er ein Großer.

Der Franziskusakt freilich, eine seiner letzten Dichtungen, die uns besonders gepriesen wird, ist sehr schwach, und trotz der schönen Sprache unausstehlich geschwätzig, in allem Psycho-logischen unwahr und dilettantisch. Die Aphorismen und die philosophischen Melancholien und Koketterien, deren man ja genug auch in lyrischer und novellistischer Form findet, zeigen viel Witz, auch Grazie, aber auch Selbstgefälligkeit und allerlei Aufputz für den Leser. Wer noch im geringsten glauben sollte, es stecke persönliche Kraft oder gar Kraft zur Abstraktion in diesen Dingen, der hat jetzt gute Gelegenheit zur Vergleichung. In diesen Tagen ist noch eines andern früh gestorbenen Jünglings Nachlaß herausgegeben worden: Erwin Kirchers, der nach

Jahren der Krankheit dreiundzwanzigjährig starb, »Philosophie der Romantik«. Man versuche es, nach Erwin Kirchers Fragmenten zu Calés geistreichen Lesefrüchten oder seinen sanftverbliebenen Versen zurückzukehren; dann weiß man, was Fülle der Jugend ist und was die müde Grazie der Hinfälligkeit. Unter den kleineren Gedichten finden sich in diesem gedrückten Tone ganz wunderschöne, und über alles kommt von dem Tode her und noch mehr von dem hoffnungslosen Schicksal dieser Jugend, die an der großen Form des Geistes und der entsetzlichen Formlosigkeit der Gesellschaft dahinstirbt, die nicht wirken kann, weil sie nur Werk ist, nur Passivität und Aufnahmefähigkeit, — ein Hauch der Rührung und Verklärung kommt daher, dem ich mich ganz gewiß nicht entziehen kann. Was hier gesagt ist, versteht man nur, wenn man daran denkt, daß es in äußerster Härte gesagt ist. Nachdem sich mit diesem Buche der Tod in seiner ergreifendsten Gestalt unter uns gezeigt hat, in der Gestalt des Liedes und geformten Wortes, wird man verstehen, warum diese Härte ist: weil der Tod mitten unter uns ist und wir uns an nichts halten dürfen als an großes Leben.

# Fragment über Georg Kaifer

⟨1918⟩

**G**eht eine Dichtung uns an, ist sie für uns, sind wir für sie geschaffen, so wird sie ihren Eindruck unmittelbar auf uns, auf unser Gefühl machen. Nachträglich kommt dann der Wunsch, entweder uns selbst oder einem andern in Begriffen und Gründen klarzumachen, was es denn eigentlich sei, wie es zu nennen und auszudrücken und einzuordnen sei, was einen so bestimmten und doch bloß gefühlsmäßigen Eindruck auf uns gemacht hat. Es ist oft ganz leicht, solange der Intellekt nicht trennend und hemmend dazwischen getreten ist, eine Dichtung zu erfassen, und erst nachher sucht man nach Gründen, entweder um diese Gefühle zu rechtfertigen oder auch, um sich die Berechtigung für das Erlebnis, das man gestern, in der vorigen Woche, in der Jugend gehabt hat, abzustreiten. Könnte man doch sein Gefühl direkt in die andern, zu denen man spricht, einströmen lassen! Hier aber zeigt es sich, wie verwandt doch der Redner, der Kritiker, der über einen Gegenstand, wie zum Beispiel ein Gedicht, sich ergeht, dem Dichter ist. Da will ich, anstatt die Menschen, an die ich mich wende, zu mir zu ziehen und mit ihnen in Empfindung und Weg und Ziel eins zu werden, versuchen, einen Dichter darzustellen, und man urteilt dann wohl gar über mich, ich habe mich aus einem Agitator in einen Literaturhistoriker verwandelt. In Wahrheit aber muß ich, gleichviel worüber ich spreche, mich anstellen wie der Dichter. Auch Georg Kaifer ist ein mitlebender, mitschaffender Mann unsrer Zeit, der in Gestalten, in Vorgängen, in Begegnungen und Entgegensetzungen, in Spiel und Verkleidung redet, der sich indirekt äußern muß. Es ist nur ein Gradunterschied zwischen ihm und mir, zwischen dem Dichter und seinem Kritiker. Wir möchten uns, unser Wesen, unser Ungesagtes

und Unfägliches einströmen lassen in die Hörer als in die Gleichen und Selben, die wir sind, — und müssen den Strom sich erst brechen lassen an Gegenständen, an Hemmungen, zu Worten und Gestalten. Und so werde ich, wenn ich von Georg Kaiser rede, sprechen, wie man eben muß: durch Bilder, die mir aus der Außenwelt kommen, durch das Bild, das ich mir von diesem Dichter mache, und werde so, ob ich will oder nicht, mit dem Meinigen von ihm, mit ihm von mir reden, von meinen Phantasien, Gefühlen und Gedanken, meinen Wünschen und Vorsätzen für unser Volk, für unsre Menschheit, für unsre Gesellschaft, für das Verhältnis unsres Innern zum Äußern.

Was mich an Georg Kaiser das Besondere und Bedeutende dünkt, das ist, daß er nicht nur ein wühlender und bauender Geist und ein Dichter ist, der Dramen schreiben kann, sondern einer, der Dramen schreiben muß, der von Geburts wegen, von Natur aus die Notwendigkeit in sich hat, in dieser Form der Dialektik, der Entgegensetzungen und Spannungen des Dialogs und Gesehnisses sich zu äußern, die Drama heißt. Ich könnte das zum Beispiel nicht so spezifisch von Gerhart Hauptmann sagen. Was uns in seinen besten Dramen in Wahrheit tief ergreift, sind nicht eigentlich die Gegensätze innerhalb des Dramas, sondern es ist der Gegensatz, in dem die Zustände, die er schildert, zu den reinen Wünschen unsres Herzens stehen. Diese reinen Wünsche unseres Herzens selbst als lebendige, handelnde Potenz dramatisch zu verkörpern, ist ihm nie gelungen, wenn er es versucht, kommt er ins Doktrinäre, wie mit seinem Loth, oder ins Sentimentale, wie in der Versunkenen Glocke.

Was mich nun an Georg Kaiser beglückt, ist gerade das, daß er geistige Probleme als Bewegung, als Dialektik, als Auseinandersetzung und Gesehnis anschaulich, ja gerade aus einem Raumverhältnis heraus erlebt. In ihm haben wir endlich wieder einen Dichter der Bühne, der ein Künstler ist, der uns nicht das



Chaos der Konzeption hinwirft oder uns mit lyrischer Sprachgewalt überschwemmt, sondern der seine tiefe Natur und starke Persönlichkeit, sein Erlebnis bündigt und zur Form, zur dramatischen Form gestaltet. An ihm erleben wir wieder, daß der Dramatiker nicht bloß, vielleicht nicht einmal in erster Linie ein Dichter, Lyriker oder Gefühlsprecher und Epiker oder Berichtserstatter, sondern ein Plastiker ist. Fast das nämliche sage ich, wenn ich es, um noch besser verstanden zu werden, so ausdrücke, daß ich ihn, den Dramatiker, statt einen Plastiker einen Drahtiker nenne. Wie unterscheidet sich bei ihm die Handlung, die man als Hintereinander, wie eine Chronik oder eine Novelle von Kleist erzählen kann, von den Bühnenvorgängen, den Szenen, an denen wir diese Handlung gewahr werden! Auf eigenen Wegen ist er wie Ibsen, ohne sich sklavisch einer Regel zu fügen, darauf gekommen, wie die Einheit des Schauplatzes und der Zeitfolge keineswegs bloß eine Künstlichkeit, sondern ein gemeißeltes, leuchtendes Kunstwerk zu schaffen imstande ist.

Über dieses Formale am Bühnenwerk ist zu sagen: Das Drama mit seinen Vorgängen ist keine Naturtatsache, kein nachgebildetes Stück Leben, sondern es bietet Zeichen, ist eine Welt der Zeichen. Das Zeichen verhält sich zur Sache, wie sich der Erkenntnisgrund zum Realgrund verhält. In der Natur steigt das Quecksilber, weil die Wärme zunimmt: die Wärme ist die Ursache. Für unsre Erkenntnis ist es wärmer, weil das Quecksilber gestiegen ist, mit Sinnen erfassen wir das Symbol, das Wesenhafte wird uns nur indirekt, geistig, ahnungsvoll zugänglich. In der Natur, der Welt der Tatsachen, dem Leben, wie wir es selbst führen, sind erst die Regungen, die Gefühle, die Triebe der Menschen da, aus ihnen, von innen nach außen, ergeben sich Handlungen, Zusammenhänge, Zusammenstöße.

Keine Kunst kann den Sinnen das Innere unmittelbar zeigen, die Lyrik und das lyrische Drama läßt es in der Musik der Rede, im Gefühlsausbruch wogen. Das andere Drama aber, das ich

plastisch, drahtlich oder szenisch nenne, verzichtet zwar keineswegs auf dieses dem Direkten am meisten angenäherte Mittel, aber es wendet es sparsam an, es ist in der Rede spröde und keusch, bis der Erguß, die bildkräftige, rhythmische Sprache, das Strömende, die eigene Innerlichkeit Darstellende sich zwingend aus der höchstgesteigerten Situation ergibt. Dieses Drama verwandelt, soweit es nur die Zeitkunst, zu der das Drama wie die Poesie gehört, vermag, das Hintereinander der Geschehnisse in ein Nebeneinander und Gegeneinander im Raum. Zuerst ist die Szene im Raum, das Bild, das Ereignis da: aus diesen äußern Zeichen lesen wir allmählich die Innerlichkeit, die geheimen Vorgänge, die unvereinbaren Wesenszüge und Erlebnisse im Innern der Menschen ab. So erfahren wir in Kaisers Tragödie »Von morgens bis mitternachts« in einem langen ersten Akt, in dem die Hauptgestalt immer auf der Bühne agiert und in dem sich ihr Schicksal entscheidet, von ihrer Psychologie gar nichts: eine halbe Stunde ist dieser Bankkassierer in Bewegung, ohne ein Wort zu reden, und wie er vor unsern Augen und auch für unser leise tastendes Verstehen mit einem leidenschaftlichen Ruck sein altes Leben, sein Nichtleben beendet, hören wir ihn nur ein Glas Wasser verlangen. Aber aus der Situation in dem Kassenraum der kleinen Bank, aus seinem Klopfen, seinen Bewegungen, seiner Haltung, aus der ganzen Sphäre empfinden wir die Gedrücktheit dieses verkümmerten Daseins, aus diesem Tiefstand des Thermometers verstehen wir nachher unmittelbar, wie das Zusammentreffen einer großen Geldsumme, die ihm eine fabelhafte Möglichkeit bedeutet, mit dem Eindruck, den eine reizvolle Frau aus einer andern Welt auf ihn macht, die ihm wie ein zur Wirklichkeit herabgestiegenes Märchen erscheint, ihm so ungeheuer einheizen kann und ihn ins Fieber und wie zum Auftrieb und Sturzflug bringt. Im »Frauenopfer« waltet dieselbe Technik: im Beginn des Stücks, in dem Gegenüber des napoleonischen Generals und des umgewandelten, die

Frau, die Braut erwartenden Gatten, in dem Aneinander vorbeireden dieser beiden Männer liegt im Keim schon als lebendig bewegtes Bild das ganze Stück. Und wie uns das äußere Bild und die gespannte Situation in das Innere leiten, so münden auch die inneren Vorgänge, in die wir immer tiefer hineingelangt sind, wieder in ein Sinnbild, das zum Sinnbild wird: nicht so mit genial hinwerfender Lässigkeit, wie etwa Strindberg am Schluß seiner »Gespensterfonate« Böcklins Toteninsel und einen Spruch aus der Apokalypse primitiv vor unsre Augen führt, sondern so straff und mit Notwendigkeit aus der Handlung heraus, daß wir über der Musik die Komposition vergessen: das Giebelfeld über dem Portal des Münsters von Calais, die Grablegung und die Himmelfahrt, die zum Ende des Stückes sichtbar werden, diese erhabenen, anklingenden, erweckenden Bilder sind nicht bloß eine Dekoration, sondern sie bilden, erst im bestimmten Moment unsern Augen unterscheidbar, den Schluß des Weihespiels. So schließt auch das Frauenopfer: draußen zieht der Eroberer vorbei, ein kriegerischer Marsch klingt uns ins Ohr und möchte uns fortreißen, unsre Blicke und unser Herz verharren in Stille bei der Frau, die tot daliegt, die sich in Liebe geopfert hat.

Geistige Probleme sind es, die Kaiser in Gegensätzen zwischen den Menschen, Gegensätzen im Menschen lebendig werden. Von mancher Seite will man das nicht zugeben, man meint, er sei vorwiegend intellektuell, kühl, kalkulatorisch. Es ist ein alter Fehler deutscher Kunstkritiker, nicht zugeben zu wollen, daß etwas schon oben ist, ehe sie es klettern und purzeln gesehen haben, ein alter Fehler, daß sie die Vollendung nicht erkennen und anerkennen können, weil sie Vollendung mit Ewigkeitsgeltung verwechseln und von vornherein überzeugt sind, daß so etwas Zeitgenossen von ihnen nicht zuzutragen ist. Für die Geltung eines Zeitgenossen über lange Zeiten hinweg haben wir keinen Maßstab, Vollendung aber, die mit einer Bedeutung

nur für die eigene Zeit sehr wohl vereinbar ist, läßt sich erkennen. Ohne Zweifel gibt es Vollendung, in der Bühnenkunst genau so wie in der Bildhauerei, nicht ohne Mache, die nur zu schelten ist, wo sie allein bleibt und nicht das Mittel der Persönlichkeit ist, es täte uns Deutschen gut, wenn wir lernten, einem Dichter Wärme, Gewalt, Ursprünglichkeit nicht darum abzusprechen, weil er ein Künstler ist. Jedes Geformte wirkt, gegen das Wogende, Drängende, Naturalistische oder Unreife gehalten, kühl, jede dramatische Form ist Komposition und Kombination, und dieses technische Element fällt jedem sofort heraus, der mit Inhalt und Rhythmus nicht mitzuschwingen vermag, und jeder neue Geist, sei er noch so stark mit Empfindung und Wollen, mit Vision und Prophetie geladen, wirkt auf den, der widerstrebt oder nicht mitkann, als kalt und intellektuell. Wir kennen den alten Goethe, den grüblerischen Hebbel, von Ibsen gar nicht zu reden, aber gerade mit seinen bedeutenden Werken ging es selbst einem so triebhaften Menschen wie Strindberg kaum besser.

Daß Georg Kaiser im Schlendrian und in der Gärung als ein Bedeutender aufgetreten ist, zeigt sich auch daran, daß man ihn einen Nachahmer genannt und ihm die Einflüsse, die auf ihn gewirkt haben, vorgerechnet hat. Man hat, ohne sonderliche Kenntnis von der Chronologie seiner Stücke und ohne auf seine Anfänge zurückzugreifen, in denen alle Richtungen seiner späteren Entwicklung schon vorgezeichnet sind, Dramatiker genannt, von denen er abhängt: Wedekind, Shaw, Strindberg, ja sogar Sternheim. Es ist aber ein Zeichen des Bedeutenden, daß er von allüberallher nimmt, was er brauchen und sich assimiliieren kann, und überdies ist es gar nicht der Fall, daß der Große der originale Erfinder, weder von Stoffen noch von Techniken ist. Gar häufig ist die neue Form zuerst von mittleren und kleinen Leuten angewandt worden, wie viel hat Wagner von Spontini und Meyerbeer und in andrer Richtung von Marschner und andern, und wer weiß, ob Wagner selbst künftigen Zeiten als

der Vollender, ob er ihnen nicht als der technische Vorarbeiter Anton Bruckners erscheinen wird? Und sollten die ungerührten Kritiker, zumal in Erinnerung an das völlig Typische, stets Wiederkehrende ihres Falls, nicht stutzig werden, wenn sie hören, wie Georg Kaiser selbst so ganz andre Namen als die seiner Meister nennt? Wenn kein einziger Dramatiker darunter ist? Ehrfürchtig nennt Kaiser Schopenhauer, Dostojewskij, Nietzsche, Hölderlin, Platon. Und soll ich diese Liste vervollständigen, so würde ich noch Stefan George nennen, vor allem aber die Sphäre, aus der Originalität und die Eigenheit, die als Seltsamkeit wirkt, immer hervorkommen: die Einsamkeit, die grenzenlose Verlassenheit in der Zeit.

Das scheint mir gerade ein besonders Wichtiges an Georg Kaiser, daß er, der von Natur und Notwendigkeit und dann auch geistiger Trainierung die Welt dramatisch bewältigen muß, gerade nicht so in eine Entwicklungsgeschichte des Dramas einzureihen ist, als ob Dramen von Dramen, oder gar Dramatiker von Dramatikern gezeugt würden. »Erbt denn der Geist nicht fort?« läßt Bettine ihren schlafenden König fragen, und die trockene Antwort des Dämons ist vielfacher Anwendung fähig: »Das möcht' ich von allen Erbfolgen am ehesten bezweifeln.« Jeden Falles hat der Stammbaum in der Geschichte des Geistes am wenigsten Ähnlichkeit mit einer Erbmonarchie. Der echte Dramatiker entstammt von neuem dem Gesamtgeist seiner Zeiten, eine Literaturgeschichte muß allgemeine Geistesgeschichte sein, wenn sie nicht Lügengeschichte oder Anekdotenfolge sein will, und wer den Punkt der Entwicklung bestimmen will, in dem das Drama gerade steht, kann betrickend geistvoll die Entwicklung seinen eigenen Meinungen, Wünschen und Talentgrenzen anpassen, läßt er das Drama, gar das Drama einer einzelnen Nation sich aus sich selbst entwickeln, als wäre es ein Organismus, noch dazu einer ohne Milieu, so setzt er an die Stelle der Erkenntnis der Wirklichkeit eine Konstruktion seines Willens.

# Eine Ansprache an die Dichter

⟨1918⟩

Ihr Dichtersleute! Habt ihr schon einmal so wie ich, und so wie ich es jetzt ausdrücken möchte, empfunden, daß Dichten, Dichter sein eine wahrhaft schaurige Sache ist?

Ich will mich erklären.

Eine Gesellschaft ist beisammen, ein Kreis Menschen, eine versammelte Schar. Man redet, man berät sich, man spricht sich aus: über einen kommt die Begeisterung, er redet feurig, innig, es kommen die Bilder, er ringt, er gestaltet, er ballt Formen zusammen, wie in Zuckungen oder Krämpfen kommen die Rhythmen, es ist wie wenn das Zwerchfell wogt oder die Tränendrüsen ihre heißen Tropfen aus sich pressen müssen, die Rede tanzt wie die Glieder seines Leibes: das ist eine plane, ebene, natürliche Sache, wenn es schon schaudervoll ist. Das ist noch nicht das Schaurige, das ich hier meine: denn der Mensch, der Mensch in Gesellschaft ist kein triviales Wesen, er hat Steigerungen ins Maßlose und Verrenkungen ins Entrückteste und Finsterste. Das ist nicht Dichten, es ist anderes, ist jedenfalls Leben.

Oder einer erlebt den Traum, die Verzücktheit, das stark Wilde oder zart und sanft Liebliche seiner Seele und der Welt für sich allein, und ruft oder tanzt oder singt oder schaut Gesichte und bildet sie in der Sprache: auch das ist nicht Dichten, — es ist anderes, — ist jedenfalls Leben.

Was ich hier zu beschreiben versuchte, ist dicere, sagen, im Leben sprechen, im Sprechen weiterleben, ohne Unterbrechung des Flusses, des in Streit und Anprall, in Halten und Stürzen weiter laufenden Stromes, der wir sind.

Dichten ist — dictare, das Gelebte, wie es gerade zum Gesagten geriet, festhalten und diktieren, mit dem Sagen aus dem



Fortgang des Lebens auscheiden, die Kristallisation, die Erhebung zum Werk.

Die Dichtung ist ein Wiederholbares, wie wenn einer, der eben noch im Krampf der Wut den Speichel aus dem Munde geschleudert hätte, sich zum Entsetzen derer, die erst bei ihm waren und nun sein Publikum werden, in einen Spaßkünstler verwandelte, der den Geifer wieder in den Mund holt und mit derselben Verzerrung der Muskeln wieder und wieder auspeit: die einmalige Überwältigung wird, indem sie pakt und unterwirft, zugleich gebändigt und eingefangen. Der Dichter wird zum Sänger, der wie von einer Rolle ablesen kann, was er einstmals geschaut hat, zum Spieler, der eine Rolle spielt.

Alles Dichten ist, da es nicht Improvisieren, nicht Plötzlichkeit, nicht Weiterleben von Mal zu Mal, sondern Unterbrechung, Festhalten, Aufmerksamkeit auf ein bestimmtes Mal, Wiederholung aus der Erinnerung ist, es ist etwas wie Verstellung, die Bewußtheit und Zwecksetzung greift ins Bereich des Traums, der Entrücktheit und Verrücktheit ein, es ist schaurig, wie alles Menschliche, alles nicht gerade Verlaufende, sondern sich über sich Zurückbiegende, Geschichtete, Gespiegelte, alles Vernünftige schaurig ist und den Keim der Gefahr und grauenhafter Entartung in sich trägt.

Das Göttliche, wenn es nicht tierisch oder sonst naturlebendig ist, wie der Gesang der Drossel oder das Blühen einer Magnolie, wenn es nicht kommt und geht wie das Leben, sondern bleibt und Zweck wird und planvoll vernünftig, das Göttliche, wenn der Mensch es zur Gestalt und zum Werk macht, ist der Art nach, der Möglichkeit nach schon dem gräßlichen Mißbrauch verwandt, den der Mensch treibt, wenn er die Berufung zum Beruf, den Beruf zum Gewerbe, das Gewerbe zur Prostitution, die Geilheit, nein, den Schein und die öde Maske der Geilheit zur Feilheit macht.

Keine größere Gefahr des Dichters im Leben als diese, die sein Wesen ist: das Spiel. Keine größere Berufung des Dichters ins Leben als diese, die sein Ursprung ist: die Überwältigung, der Raptus.

Von mancher Seite will man jetzt den Dichter, indem man ihn den Geistigen nennt, schlechtweg zur Führung der allgemeinen Volksangelegenheiten berufen. Man sehe sich vor und vergesse eines nicht: die Psychologie. Dem Volk und dem Dichter tut es in der Tat not, daß sie zusammenkommen. Der Dichter aber ist nicht immer Dichter, und es wird gut und natürlich sein, daß er als einer unter vielen, als Mensch unter Menschen zu den Beratungen seiner Gemeinde und seines Volkes geht. Blieben er und seinesgleichen gar unter sich und bildeten als neuer Schaum oder Adel einen Senat über den Delegierten der Hefe oder des Volks, so wäre das ein Herrenhaus, das sich den Namen Tollhaus bald und billig verdient hätte.

Der Dichter ist nicht immer Dichter: das schöpferische Werk erschöpft ihn. Er hat dann ein großes Bedürfnis nach Ruhe und Abspannung. Der Pendel, der um der Kunst willen lange künstlich in der Richtung nach dem Ungemeinen festgehalten wurde, fällt nachher bis zu ungewöhnlicher Gewöhnlichkeit, ja bis zur Albernheit zurück.

Solche Maßlosigkeit des Rückfalls und Kräfteverfalls aber brauchte nicht allewege zu sein. Sie wirkt auch, mit Überreiztheit und bald verächterischer, bald mimosenhafter Weltfcheu, ins Werk des Dichters hinein und erzeugt die forcierte Schwäche, die nur den Angesteckten als Kraft erscheint. Es tut not, daß Volk und Dichter zusammenkommen, tut auch dem Dichter not, wähne er nicht, in ihm steige der Geist göttlich zum Volke herab als Helfer und Retter, beide zusammen müssen einander helfen. Der Dichter braucht für sich auch, was im Volk geschaffen werden muß: er braucht eine würdige Umgebung, die Luft der

Freiheit und der Selbstbestimmung des Volks und seiner Gliederungen soll ihn umwehen, dazu mitzuhelfen ist er von seiner eigenen Not aufgefordert: jeder ist vor allem an den Zuständen und Einrichtungen der Öffentlichkeit zu schaffen berufen, die er braucht. Auch der Dichter ist eingefügt in den Widerspruch der Wechselwirkung oder den Kreislauf, der alle Umgestaltung so schwer, so tragisch, so schuldvoll notwendig und so wie zum Rausche macht: nicht dort ist das Verderben und hier der Retter, sondern die schon vom Verderben Verderbten sind da, und der Dichter ist einer unter ihnen, die im tiefsten Gewissen und in der gestaltenden Phantasie die Reinheit tragen, die sie aufruft, sich selber zu retten, sich selber zu finden. Nur so können das Volk und der Dichter sich und einander helfen und retten, daß der Dichter Volk, daß das Volk Dichter wird. So ist es möglich, ist es dem Dichter Verlangen, ist es ihm geboten, daß er, wenn er sich von den Gestalten seiner Phantasie zu den Mitmenschen wendet, mit deren Dasein und Gemeinschaft er in der Einsamkeit und Entrücktheit seiner Gebilde schon immer, nur in gewandelter Form, innig und leidenschaftlich verbunden war, daß er nun unmittelbar zur Welt der Arbeit, zur Arbeit an den Sachen der Öffentlichkeit geht. Er kann die gestaltenden Kräfte, wenn er sie vom Bau am Werk der Phantasie abzieht, an die Wirklichkeiten des öffentlichen Lebens lassen.

Sagt man: das sei vom Dichter zuviel verlangt? Oder meint man: da könne nichts Rechtes herauskommen, wenn der Dichter in dem Augenblick, wo er Ruhe brauche, eine Arbeit finde, zu der er nichts tauge?

Der Dichter in einer gefunden und lebensvoll wachsenden Welt braucht aber zur Erholung gar nicht, was man so Ruhe nennt. Erholung braucht er, scheuen wir das Wort nicht, erneuern wir vielmehr seinen ermatteten Sinn: erholen heißt wieder herholen. Hier gerade soll der schauerliche Beruf des

Dichters, in seinem Dichten als Spielender zu leben, im Leben, im Leben der Allgemeinheit seinen Ausgleich finden. Des Dichters Erholung heiße Arbeit.

Man sagt Ruhe und meint so etwas wie Nichts. Nichts gibt es nicht, nicht einmal das Nichtstun des Dichters ist nichts. Selbst die Qual ruft nicht nach dem Nichts, sondern nach der Freude, der Selbstmörder greift entschlossen zum Freitod, nicht als dem Werkzeug zum Nichts, sondern nach tiefster Depressin als der höchst gesteigerten Äußerung des Lebens, und der schaffende Mensch, der aus seiner produktiven Stunde kommt, welche selbstmrderische Qual und Wonne und stets Isolierung ist, begehrt nicht nach dem Nichts, sondern nach der Ergänzung zur Totalität. »Ich« mag das Auge schließen, wenn ich zulange rot gesehen habe, aber das Auge beschließt seine Tätigkeit nicht: es produziert Grün. »Ich« mag im Schlaf das Nichts suchen, aber ich finde nur nach dem Erwachen Vergessenheit, hinter der sich die rastlose Tätigkeit meines Traumlebens birgt, ich war müde, was da geträumt hat, war munterster Regsamkeit hingegeben.

Der Arbeitsmann wendet sich — wo's mit rechten Dingen zugeht — von der eintönig zweckmäßigen Übung seiner Muskeln nicht gleich zum Schlaf, sondern zu einer zwecklos spielerischen Übung, die noch Anstrengung genug sein kann, zum Sport. Das Publikum geht nach getaner Arbeit, um sich zu erholen, das heißt zur Ganzheit wiederherzustellen, zum Spiel des Dichters. Gehe der Dichter, dem das Spiel eigenster und gewagtester Beruf ist, aus seiner Isolierzelle zur Erholung in die Wirklichkeit, in die Welt der Zwecke, in die Gemeinschaft.

Aber, je mehr er ein Dichter ist, je mehr Spiel, Laune, Raptus und die notwendige Kehrseite: zeitweise Leere, digkeit, Wartenmen sein Teil ist, um so mehr hte er sich vor der Einbildung, er, der Dichtersmann, komme zu der Menge als Führer. In Wahrheit mag er, wenn er ins Leben hinausgeht, von Natur und Übung fast immerzu in der Verfassung sein,

daß er der Welt gegenübersteht wie ein lauerndes Raubtier mit leerem Magen: er sucht, was er verschlinge, die Welt soll ihm Nährstoff und Anregung sein, daß sich die assimilierenden Säfte wieder regen. Kommt da, von seiner Ausnahmestellung und von dürr doktrinären Theorien gefördert, der Hochmut über ihn, die Eitelkeit, er sei doch aber nun ein für allemal der Geistige, und mischt er sich so in den Tag und sein Bedürfen, so kann es keinen frecheren und dürftigeren Unsinn geben, als was da, müde, gereizt und anspruchsvoll, der Dichtersmann von sich gibt.

Kommt er aber als der, der er ist, ein Wartender, ein Suchender, als einer, der gar nichts weiß und nur seiner unterirdischen Geheimschmiede gewiß ist, als ein der Anregung, der Beratung und des Verständnisses Bedürfender, aber auch ein schnell Erfassender, der wie magnetisch zum Kern gezogen wird, hört er so zu, informiert er sich so, hält er sich so bereit, dann mag es sein, daß seine Stunde ihn herrlich überfällt, daß er, der bescheiden als Privatmann, als Gleicher unter Gleichen oder gar als Schüler und Verzweifelter gekommen war, den die Ausgeleertheit wie ein Nebelmeer überzog und verhüllte, nun mit eins sich erhebt und als Dichter und Prophet unter seinem Volke steht, als Schöpfer in seinem Ursprung: sei es, daß die Begeisterung ihn hinreißt oder daß grimmige Satire ihr Recht übt, daß ihm das Wort der Entscheidung über die Lippen tritt.

Seine, des Phantasiemenschen Sache ist der Einklang und die Erhebung, und ist der Einspruch und die Widerrede.

Als draußen im Land die Schlösser brannten, als die Gefahr, daß man ihnen ihre alten verbrieften Rechte zerrissen vor die Füße warf, für die französischen Herren aufs höchste gestiegen und schon unabwendbar war, da kam in der Nacht des 4. August die Begeisterung über sie, und sie verzichteten in dichterischem Aufschwung und erhobener Gebärde auf das, was sie nicht halten konnten. Heute, am 18. Oktober 1918, weiß ich und wissen

manche mit mir, daß dem deutschen Volk in der Stunde der Not nichts fehlt als dieser Schwung und dieses Band des Metanoein, das in Erhebung, in Größe, in Edelmüt, im Neuen und Unerhörten, in der Überwältigung schamvoller Reue und kühnen Entschlusses den Zwang zum eigenen Willen, die Schmach zur Herrlichkeit, die Schuld zum Stachel und die Ausstoßung zum Völkerbund machen könnte und müßte. Bei uns wäre ein solcher Spontan wie aus dem Anonymen und Ganzen brechender Gesamtgeist jetzt nicht zu erwarten, der Dichter, der Einzelne, der Religiöse könnte ihn in sich tragen, über die andern ergießen und das in jedem Verborgene, das Menschentum erwecken.

Wenn heut ein Geist herniederstiege,

Zugleich ein Sänger und ein Held! . . .

Nun, der Leser dieser Worte, die ich am 18. Oktober niederschreibe\*), wird wissen, ob solch beschwingender Geist in der rechten Stunde, heute oder morgen, da aufgetreten ist, wo er einzig das Ohr seines Volkes und der Menschheit hätte finden können: im deutschen Reichstag; ich glaube nicht daran.

Der Dichter, der Mann des vehementen Einfalls, der schnellen Assoziationen und Analogien, ist im öffentlichen Leben, das heißt aber für gewöhnlich im Land der Philister, der geborene Widerspruchsgeist. Der Ernst jener andern reizt ihn zum Lachen, — bei ihrer stürmischen Heiterkeit wird er ganz still und traurig, und er ist imstande, wenn sie dichterisch werden, sie zur groben Wirklichkeit nüchtern zurückzurufen. Selbst für die Rauschnacht des 4. August — Mirabeau war nicht dabei — könnte ich mir einen Mann dichterischer Kraft denken, der in den Aufruhr edelmütigen Verzichts schneidend prosaisch hineingerufen hätte, sie sollten weniger versprechen, das wenige aber gleich so fest-

\*) An dem Tag, an dem der Reichstag zur öffentlichen Entscheidung zusammenzutreten sollte und sich — auf Grund geheimer Beschlüsse — noch weiter vertagte.



legen, daß sie es halten müßten. Der Dichter ist der Führer im Chor, er ist aber auch — wie der Solotenor, der in der Neunten über die einheitlich rufenden Chormassen hinweg unerbittlichen Schwunges seine eigene Weise singt — der herrlich Isolierte, der sich gegen die Menge behauptet. Er ist der ewige Empörer. In der Revolutionszeit kann er der Vorderste sein, so sehr der Vorderste, daß er der erste ist, der wieder auf die Erhaltung, des neu Errungenen wie des ewig Bleibenden drängt. Wo aber Stockung und Starrheit gekommen ist, wo die Gelenkigkeit eingeroftet ist, und wieder Ungeist, Unrecht und Schlendrian sich breit macht, da ist er, der immer die Sache des Lebens führt, sowie sein echter Ursprung sich der Sache der Allgemeinheit hingibt, der Befreier. Philister und strohtrockene Systematiker träumen den unsäglich öden Traum von der Einführung des Patentsozialismus, der in festgesetzten Einrichtungen und Methoden alle Ungerechtigkeiten und Widrigkeiten ein für allemal abschaffen und — man erlaube hier das demokratische Bureaukratenwort — verunmöglichen soll. Wir aber brauchen in Wahrheit die immer wiederkehrende Erneuerung, wir brauchen die Bereitschaft zur Erschütterung, wir brauchen den großen Ruf der Seisachtheia über die Lande weg, wir brauchen die Posaune des Gottesmannes Mose, die von Zeiten zu Zeiten das große Jubeljahr ausruft, wir brauchen den Frühling, den Wahn und den Rausch und die Tollheit, wir brauchen — wieder und wieder und wieder — die Revolution, wir brauchen den Dichter.



# Inhalt

	Seite
Vorwort . . . . .	VII
Vorbemerkungen . . . . .	IX
Musik der Welt . . . . .	1
Gott als Band . . . . .	6
Gott und der Sozialismus . . . . .	14
Von der tierischen Grundlage . . . . .	40
Tarnowska . . . . .	50
Von der Ehe . . . . .	56
Selbstmord der Jugend . . . . .	68
Polizisten und Mörder . . . . .	73
Vom Dilettantismus . . . . .	78
Arbeitselig . . . . .	84
Puppen . . . . .	88
Die Botschaft der »Titanic« . . . . .	100
Zum Problem der Nation . . . . .	107
Sind das Ketzergedanken? . . . . .	120
Zum Beilis-Prozeß . . . . .	129
Dem größten Schweizer . . . . .	135
Goethes Politik . . . . .	138
Friedrich Hölderlin in seinen Gedichten . . . . .	155
Walt Whitman . . . . .	189
Lew Nikolajewitsch Tolstoi . . . . .	199
Zu Tolstois Tagebuch . . . . .	206
Peter Kropotkin . . . . .	212
Die Lehre von den Geistigen und vom Volke . . . . .	231
Martin Buber . . . . .	244
Strindberg . . . . .	259
Strindbergs Historische Miniaturen . . . . .	263
Strindbergs Traumspiel . . . . .	286

	Seite
Strindbergs Gespensterfonate . . . . .	311
Walter Calé . . . . .	342
Fragment über Georg Kaiser . . . . .	349
Eine Ansprache an die Dichter . . . . .	356

Druck von Mänicke und Jahn, Rudolfstadt.











